



Jérôme Baschet

A civilização feudal

Do ano mil à colonização da América

Prefácio de Jacques Le Goff



EDITORA
GLOBO



A CIVILIZAÇÃO FEUDAL.

Jérôme Baschet

A CIVILIZAÇÃO FEUDAL

Do ano mil à colonização da América

tradução:

Marcelo Rede

Professor do Departamento de História
da Universidade Federal Fluminense

prefácio:

Jacques Le Goff



Copyright © Éditions Flammarion, Paris, 2004
Copyright da tradução © 2006 by Editora Globo S.A.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta edição pode ser utilizada ou reproduzida – em qualquer meio ou forma, seja mecânico ou eletrônico, fotocópia, gravação etc. – nem apropriada ou estocada em sistema de bancos de dados, sem a expressa autorização da editora.

Título original:

*La civilization féodale – De l'an mil à la
colonization de l'Amérique*

Preparação: Beatriz de Freitas Moreira

Revisão: Valquíria Della Pozza e Maria Sylvia Corrêa

Índice remissivo: Luciano Marchiori

Capa: Ettore Bottini, sobre iluminuras de *Les très riches
heures du Duc de Berry* (1410-16), dos irmãos Limbourg
(Musée Condé, Château de Chantilly)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Baschet, Jérôme

A civilização Feudal : do ano 1000 à colonização da América /
Jérôme Baschet ; tradução Marcelo Rede ; prefácio Jacques Le Goff. –
São Paulo : Globo, 2006.

Título original: La civilization féodale – de l'an mil à la coloniza-
tion de l'Amérique

ISBN 85-250-4139-4

1. Civilização medieval 2. Europa – História medieval 3. Idade
Média I. Le Goff, Jacques. II. Título.

06-1863

CDD-940.1

Índice para catálogo sistemático:

1. Civilização medieval : História 940.1

Direitos de edição em língua portuguesa para o Brasil
adquiridos por Editora Globo S. A.

Av. Jaguaré, 1485 – 05346-902 – São Paulo – SP

www.globolivros.com.br

SUMÁRIO

Índice das ilustrações	10
Agradecimentos	15
Prefácio — <i>Jacques Le Goff</i>	17

INTRODUÇÃO

POR QUE SE INTERESSAR PELA EUROPA MEDIEVAL?

A construção da idéia de Idade Média, 23 — Estudar a Idade Média em terras americanas, 26 — Uma “*herencia medieval de México*”? 31 — Periodização e longa Idade Média, 33

PRIMEIRA PARTE

FORMAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DA CRISTANDADE FEUDAL

CAPÍTULO I. GÊNESE DA SOCIEDADE CRISTÃ: A ALTA IDADE MÉDIA	49
Instalação de novos povos e fragmentação do Ocidente	49
Invasões bárbaras?, 49 — A fusão romano-germânica, 52	
A conturbação das estruturas antigas	54
O declínio comercial e urbano, 54 — O desaparecimento da escravidão, 56	
Conversão ao cristianismo e enraizamento da Igreja	60
A conversão dos reis germânicos, 61 — Poderio dos bispos e florescimento do movimento monástico, 63 — A luta contra o paganismo, 67	
O renascimento carolíngio (séculos VIII e IX)	69
A aliança da Igreja e do Império, 69 — Prestígio imperial e unificação cristã, 74	
O Mediterrâneo das três civilizações	78
O declínio bizantino, 78 — O esplendor islâmico, 81 — O desenvolvimento não imperial do Ocidente, 85 — Mudança de equilíbrio entre as três entidades, 89	
Conclusão: em direção a uma reversão de tendência	96

CAPÍTULO II. ORDEM SENHORIAL E CRESCIMENTO FEUDAL	98
O desenvolvimento dos campos e da população (século XI ao XIII)	100
A pressão demográfica, 100 — Os progressos agrícolas, 102 — As demais transformações técnicas, 105 — Como explicar o desenvolvimento?, 107	
A feudalidade e a organização da aristocracia	109
“Nobreza” e “cavalaria”, 110 — As formas do poder aristocrático, 112 — Ética cavaleiresca e amor cortês, 118 — As relações feudo-vassálicas e o ritual de homenagem, 122 — Disseminação e ancoragem espacial do poder, 126	
A constituição do senhorio e a relação de <i>dominium</i>	128
O nascimento da aldeia e o encelulamento dos homens, 129 — A relação de <i>dominium</i> , 132 — Tensões no senhorio, 137 — Uma dominação total?, 141	
A dinâmica do sistema feudal	143
O desenvolvimento comercial e urbano, 143 — O mundo das cidades, 147 — Cidades e trocas no quadro feudal, 154 — A tensão realza/aristocracia, 157	
Conclusão: as três ordens do feudalismo	165
 CAPÍTULO III. A IGREJA, INSTITUIÇÃO DOMINANTE DO FEUDALISMO	167
Os fundamentos do poder eclesial	169
Unidade e diversidade da instituição eclesial, 169 — Acumulação material e poder espiritual, 171 — A circulação generalizada dos bens e das graças, 178 — O monopólio da escrita e da transmissão da palavra divina, 181	
Reforma e crescente sacralização da Igreja (séculos XI e XII)	184
O tempo dos monges e a fraqueza das estruturas seculares, 184 — Reforma secular e sacralização do clero, 190 — O poder absoluto do papa, 193	
Século XIII: um cristianismo com novas entonações	197
Do românico ao gótico, 201 — Ordens religiosas inovadoras: os mendicantes, 207 — A Igreja, a cidade e a universidade, 214 — Pregação, confissão, comunhão: uma nova tríade, 217 — Ritualismo e devoção: uma mudança de equilíbrio?, 220	
Limites e contestações da dominação da Igreja	222
As ofensivas heréticas e a reação da Igreja, 222 — As “superstições” e a cultura folclórica, 228 — As margens e a subversão integrada dos valores, 230 — O inimigo necessário: judeus e feiticeiros, 236 — Em direção à sociedade de perseguição, 242	
Conclusão: uma dinâmica milenar de afirmação	244
 CAPÍTULO IV. DA EUROPA MEDIEVAL À AMÉRICA COLONIAL	247
A Baixa Idade Média: triste outono ou dinâmica prolongada?	247
As calamidades do século XIV: peste, guerra, cisma, 248 — Crise do feudalismo ou ajustes sociais?, 252 — O desenvolvimento contínuo das cidades e do comércio, 259 — Gênese do Estado ou afirmação da monarquia?, 263 — A Igreja, ainda, 269	

A Europa medieval finca o pé na América	274
Feudalismo na América Latina: um debate, 275 — Uma definição do feudalismo?, 278 — Esboço de comparação entre a Europa feudal e a América colonial, 282 — Um feudalismo tardio e dependente?, 293	
Conclusão: além da nomenclatura, relações boas para pensar	296

SEGUNDA PARTE

ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS DA SOCIEDADE MEDIEVAL

CAPÍTULO I. OS QUADROS TEMPORAIS DA CRISTANDADE	301
Unidade e diversidade dos tempos sociais	302
As medidas do tempo vivido, 302 — Ciclo litúrgico e controle clerical do tempo, 305 — “Tempo da Igreja e tempo do mercador”, 310	
As ambigüidades do tempo histórico	314
História linear e “círculo do ano”, 314 — Passado idealizado, presente menos-prezado, futuro anunciado, 319 — Um tempo semi-histórico, 323	
Os limites da história e os perigos da escatologia	326
A escritura da história, 326 — A iminência (adiada) do fim dos tempos, 329 — A subversão milenarista: o futuro, aqui e agora, 333	
Conclusão: um tempo semi-histórico, corroído pela história	336
CAPÍTULO II. A ESTRUTURAÇÃO ESPACIAL DA SOCIEDADE FEUDAL	339
Um universo localizado, fundado sobre a ligação ao solo	340
Rede paroquial e reunião dos homens em torno dos mortos, 340 — O universo do conhecimento e a inquietante exterioridade, 345	
O espaço polarizado do feudalismo	348
Trocas sem mercado, 349 — A cristandade, rede de peregrinações, 351 — Um deslocamento para o exterior, garantia de coesão interna, 355	
A Igreja, articulação do local e do universal	358
Alteração da doutrina eucarística, 359 — Realismo eucarístico, lugar sagrado e comunhão eclesial, 364 — A imagem concêntrica do mundo, 366	
Conclusão: dominância espacial na Idade Média, dominância temporal hoje	371
CAPÍTULO III. A LÓGICA DA SALVAÇÃO	374
A guerra entre o bem e o mal	375
O mundo, campo de batalha entre vícios e virtudes, 375 — Discurso sobre os vícios, discurso sobre a ordem social, 379 — O diabo, “príncipe deste mundo”, 381 — Satã, contraponto valorizador das potências celestes e da Igreja, 383	

O aqui embaixo e o além: uma dualidade que se consolida	387
Doutrina e relatos do além, 387 — Nascimento de uma geografia do além, 392 — Práticas para o outro mundo: sufrágios, missas e indulgências, 395	
O sistema dos cinco lugares do além	396
Formação do sistema penal no inferno, 396 — O inferno, incitamento à confissão, 399 — O paraíso, perfeita comunidade eclesial, 401 — Os lugares intermediários: purgatório e limbos, 403 — Uma síntese em imagem, 405	
Conclusão: a Igreja, ou a instância que salva	408
 CAPÍTULO IV. CORPOS E ALMAS: PESSOA HUMANA E SOCIEDADE CRISTÃ	409
O homem, união da alma e do corpo	410
A pessoa, entre dualidade e concepção ternária, 410 — Entrada na vida, entrada na morte, 412 — As núpcias da alma e do corpo, 415 — O corpo espiritual dos eleitos ressuscitados, 417	
A articulação entre o carnal e o espiritual: um modelo social	420
A Igreja, corpo espiritual, 420 — A Encarnação, paradoxo instável e dinâmico, 423 — Uma instituição encarnada, fundada sobre valores espirituais, 429	
A máquina de espiritualizar, entre desvios e afirmações	433
Perigos nos extremos: separação dualista e misturas impróprias, 433 — Encarnação do espiritual e espiritualização do corporal, 435 — Uma eficácia crescente, mas cada vez mais forçada, 440	
Conclusão: as ambivalências da pessoa cristã	443
 CAPÍTULO V. O PARENTESCO: REPRODUÇÃO FÍSICA E SIMBÓLICA DA CRISTANDADE	446
O parentesco carnal e seu controle pela Igreja	448
A imposição de um modelo clerical do casamento, 448 — Transmissão dos patrimônios e reprodução feudal, 452	
A sociedade cristã como rede de parentesco espiritual	456
Parentesco batismal, paternidade de Deus e maternidade da Igreja, 456 — A paternidade dos clérigos: um princípio hierárquico, 460 — Irmandade de todos os cristãos e desenvolvimento das confrarias, 462	
O parentesco divino, ponto focal do sistema	464
O Filho igual ao Pai: os paradoxos da Trindade, 464 — O Cristo: Pai-irmão, Pai-mãe, 469 — A Virgem, emblema da Igreja, 470 — A Virgem-Igreja, mãe, filha e esposa de Cristo, 473 — O parentesco divino, ou a antigenealogia, 475	
Conclusão: o mundo como parentesco, a sociedade como corpo	476

CAPÍTULO VI. A EXPANSÃO OCIDENTAL DAS IMAGENS	481
Um mundo de imagens novas	482
Entre iconoclastia e idolatria: a via média ocidental, 482 — Suportes de imagens cada vez mais diversificados, 486 — Liberdade artística e inventividade iconográfi- ca, 491 — Práticas e funções das imagens, 495 — Imagens de uns, ídolos dos outros, 500	
Os mecanismos da representação	505
Lugares de imagens, lugares de culto, 506 — Cultura da <i>imago</i> e lógica figural do sentido, 509 — Figurar Deus, olhar a Criação, 515 — Invenção da perspectiva e dinâmica feudal, 519	
Conclusão: imagem-objeto medieval, imagem-tela contemporânea	522
 CAPÍTULO CONCLUSIVO. O FEUDALISMO, OU O SINGULAR DESTINO DO OCIDENTE	524
Uma lógica geral de articulação dos contrários, 525 — O rigor ambivalente do sis- tema eclesial, 527 — A expansão do Ocidente (parâmetros teóricos), 531 — Sistema feudal versus lógica imperial, 535 — Sistema eclesial versus lógica dos paganismos, 540 — O Ocidente e seus outros: uma oposição dessimétrica, 547	
 Referências bibliográficas	551
Créditos das ilustrações	565
Índice remissivo	567

20. A estigmatização de são Francisco: relicário esmaltado contendo relíquias do santo, c. 1228	209
21. O Triunfo da Igreja e dos dominicanos, 1366-68	211
22. Danças e máscaras do <i>charivari</i> , c. 1318	232
23. Encontro amoroso nas margens de um livro de horas iluminado em Gand, c. 1320-30	234
24. Uma cena do sabá dos feiticeiros e feiticeiras, c. 1460	241
25. A Virgem com manto e os penitentes, c. 1420	249
26. O Triunfo da Morte, c. 1440	253
27. No mês de março, trabalhos e poda das vinhas no castelo de Lusignan, c. 1413 ..	256
28. O calendário litúrgico e a representação dos meses, 1263	310
29. A Roda da Fortuna, c. 1180	325
30. A Jerusalém celeste no <i>Comentário do Apocalipse</i> , de Beatus de Liébana, c. 950 ..	330
31. Cristo aparece miraculosamente na hóstia, c. 1255-60	363
32. Os povos lendários dos confins, segundo as miniaturas do <i>Livro das maravilhas</i> , 1411-12	368
33. <i>Mappa mundi</i> de Ebstorf, c. 1230-35	369
34. A árvore dos vícios, c. 1300	378
35. Teófilo prestando homenagem ao diabo, c. 1210	384
36. O tímpano do Juízo Final, na entrada da abadia de Conques, primeiro quartel do século XII	390
37. Satã e os castigos infernais, 1447	398
38. A coroação da Virgem, pintada por Enguerrand Quarton em 1454	406
39. A infusão da alma no momento da concepção da criança, 1486-93	414
40. A separação da alma e do corpo no momento da morte, c. 1165	415
41. Cristo na cruz triunfando sobre a morte, c. 1020-30	426
42. Cristo morto sofrendo na cruz, c. 1320	428
43. A morte ignominiosa de Judas, fim do século XV	437
44. A alma de são Tomás de Aquino elevada ao céu por Pedro e Paulo, c. 1420	438
45. A Mãe-Igreja aleitando os fiéis, 1150-70	458
46. As metamorfoses da Trindade, c. 1300	467-8
47. Cristo e a Virgem coroada juntos no trono, c. 1140-50	472
48. A majestade de Santa Fé de Conques, século X (?)	489
49. A Virgem que se abre e a Trindade, c. 1400	492-3
50. Eva pecadora, c. 1130	498
51. Cristo em majestade e o lugar do trono real, c. 1143	501
52. A relação tipológica: Isaac conduzido ao sacrifício e Cristo portando a cruz, 1215-25	513

ILUSTRAÇÕES

I. A Europa sitiada: os movimentos de população do século IV ao X	42
II. A Europa em expansão, do século XI ao XIV	43
III. O Mediterrâneo das três civilizações: o Islã, Bizâncio e o Império Carolíngio no início do século IX	71
IV. A Europa do ano mil	88
V. As etapas da Reconquista	91
VI. Planta de Florença: muralhas do fim do século IV, de 1172 e de 1299-1327 . . .	146
VII. Duas cidades novas com plantas em tabuleiro, criadas na segunda metade do século XIII: Mirande e Soldin	147
VIII. Dimensões comparadas da catedral gótica de Leão e do edifício românico que ela substitui	199
IX. Planta de um edifício românico, da primeira metade do século XII: Notre-Dame-du-Port, em Clermont-Ferrand	202
X. Planta de um edifício gótico, da primeira metade do século XIII: a catedral de Santo Estevão, em Bourges	202
XI. O reagrupamento das populações em torno da igreja e do cemitério: alguns exemplos na região de Gers	343
XII. Relação alma/corpo: a) o corpo glorioso, modelo ideal da pessoa cristã; b) a concepção dualista da pessoa	431
XIII. Homologias entre o corpo glorioso, a Encarnação de Cristo e a Igreja	432

Para Jacques Le Goff

AGRADECIMENTOS

ESTE LIVRO É O FRUTO de cinco anos de ensino na Universidad Autónoma de Chiapas, em San Cristóbal de Las Casas, no México. Gostaria de agradecer àqueles que tornaram possível essa estada e, particularmente, a Jacques Revel, presidente da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, que considerou com uma constante benevolência um projeto que não tinha forçosamente todas as aparências da razão. Jorge López Arévalo teve a gentileza de me convidar para a Facultad de Ciencias Sociales da UNACH, da qual era então diretor, e me acolheu com generosidade. Este trabalho foi beneficiado com o apoio do Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, durante os anos 1997-99. Enfim, este livro não poderia ter tomado sua forma se o ensino do qual ele é fruto não tivesse sido recebido com atenção pelos estudantes de história da UNACH. A todos, que embarcaram nesta travessia ao avesso do Atlântico, dirijo meus mais calorosos agradecimentos, por sua paciência, assim como por suas impaciências, por seu entusiasmo, como por suas dúvidas, que me ajudaram a dar sentido ao estudo da Idade Média em terras mexicanas.

O gênero no qual se insere este livro — que chamamos síntese ou compilação — supõe numerosos empréstimos, no mais das vezes voluntários, por vezes talvez involuntários. As referências bibliográficas abreviadas e a ausência de notas não permitem estabelecer sistematicamente as ligações de cada um dos propósitos adiantados no texto com os autores dos trabalhos concernentes. Mesmo que seja duvidoso que isso possa ser de alguma utilidade, apresento, antecipadamente, minhas sinceras desculpas a qualquer um que possa se sentir esquecido ou traído.

Devo um reconhecimento particular aos meus principais guias neste empreendimento. Jacques Le Goff, mestre incontestável, é seu inspirador por excelência e abriu a maior parte dos caminhos seguidos aqui: o fato de ele ter considerado que o resultado não era excessivamente indigno muito contribuiu para derrotar meus escrúpulos no momento de destinar este livro a seus leitores. Anita e Alain Guerreau, através de seus escritos e de numerosas discussões,

transmitiram-me os conceitos essenciais e o quadro interpretativo que a presente obra reivindica: se ela possui um pouco de coerência que seja, é a eles que isso se deve. Jean-Claude Bonne e Jean-Claude Schmitt, em cuja estimulante amizade eu me formei para o estudo da Idade Média e de suas imagens, sabem que as idéias expostas aqui são, com freqüência, as suas, antes mesmo de serem minhas. A Jean-Claude Schmitt devo, além disso, agradecimentos muito particulares: não somente meus anos mexicanos não conseguiram quebrar sua confiança, como ainda ele fez questão de desviar este livro de seu destino latino-americano inicial para confiá-lo às edições Aubier, na qual Monique Labrune o acolheu com um interesse atento e Hélène Fiamma o beneficiou com seus cuidados benevolentes. Gostaria de poder citar todos os amigos e colegas cujos trabalhos e palavras acompanharam e orientaram meu percurso: este livro lhes deve muito, mas a lista seria ou excessivamente longa ou excessivamente curta.

Juan Pedro Viqueira preocupou-se amavelmente com a evolução mexicana deste livro. Suas observações judiciosas permitiram corrigi-lo e, sobretudo, reduzir, na medida em que pude seguir seus conselhos, as falhas de minhas alusões à história da Nova Espanha.

Jean e Claudine foram cobaias desta iniciação à Idade Média e a influenciaram com os comentários ajuizados que fizeram retumbar na espessa noite da floresta de Tikal. Enfim, sem Rocío Noemí, que alterou o sentido de minha escapada para Chiapas, este livro jamais teria visto o dia. Sem Vincent, nascido deste encontro, ele seguramente teria sido escrito mais rápido, mas com infinitamente menos alegria.

PREFÁCIO

JÉRÔME BASCHET teve a notável idéia de “estudar a Idade Média em terras americanas”, o que, por um lado, lhe permitiu observar a Idade Média européia com a dupla distância do tempo e do espaço, e, por outro, esclarecer a história do México e da América Latina, mostrando uma “herança medieval do México”, segundo uma expressão — sugestiva, ainda que merecedora de correção — de Luis Weckmann. Assim, ao buscar proporcionar uma história ampla a seus estudantes de Chiapas, e ao querer mostrar-lhes como uma das principais fontes da história do México é a história medieval européia, ele escreveu uma obra de grande originalidade e amplos alcances, que renova a história americana e a história européia, a primeira mediante o passado, a segunda mediante o porvir.

Evidentemente, sinto-me feliz por ver que Jérôme Baschet justifica, melhor do que eu havia podido sugerir, a concepção de uma longa Idade Média que supera, ou melhor, apaga a falsa ruptura de um século XVI, de um Renascimento que seria sua negação e que a remeteria às trevas do obscurantismo.

O mais esclarecedor é ter superado a idéia de que a conquista do Novo Mundo surgiu de um simples apetite de riqueza ou de um desejo de conversão dos índios, tornada possível graças às caravelas, e ter estabelecido que ela se deveu ao dinamismo próprio do sistema feudal, que está longe de ser um sistema de estagnação e é muito mais um regime construído para o crescimento e o desenvolvimento interno e externo, em torno de um poder senhorial de dominação.

Do mesmo modo, Jérôme Baschet mostra com clareza que o motor e a instituição dominante do feudalismo é a Igreja. Por isso, não é surpreendente que, no México e na América Latina, voltemos a encontrá-la com seu poderio absoluto. Mas esta igreja dinâmica não é imóvel, e evoluiu no transcorrer da Idade Média européia. No século XIII, ela adotou formas e estilos novos, em particular com as ordens mendicantes, ordens urbanizadas que mantinham novas relações com os laicos e que difundiam os novos saberes da escolástica. Enfrentou contestadores, os hereges, assim como o questionamento das “superstições” e da

cultura folclórica. Fez com que surgissem os marginalizados e instituiu uma “sociedade de perseguição”.

Jérôme Baschet concedeu especial atenção aos últimos séculos da Idade Média tradicional: os séculos XIV e XV. Com efeito, trata-se de saber se este feudalismo marcado pelas calamidades do século XIV — fome, peste, guerras, cismas, heresias — é um “triste outono” ou a continuação de um dinamismo triunfante de demonstrações econômicas, sociais, políticas e religiosas. Para Jérôme Baschet, não há dúvida. A dinâmica medieval segue seu curso. E a Igreja continua à sua frente.

No momento de ver como a Europa medieval se estabelece na América, Jérôme Baschet propõe algumas perguntas fundamentais: É possível falar-se de feudalismo na América Latina? Como definir o feudalismo? Trata-se de um feudalismo tardio e dependente?

No debate, que fez com que se enfrentassem os historiadores da América Latina, entre uma América Latina já capitalista — ao menos setorialmente — ou ainda feudal no século XVI, Jérôme Baschet situa-se claramente ao lado daqueles que, como o historiador inglês de inspiração marxista Eric Hobsbawm, pensam que todos os traços da história européia que, neste momento, “têm um sabor de revolução ‘burguesa’ e ‘industrial’ não são mais do que o condimento de um prato essencialmente medieval ou feudal”.

Jérôme Baschet estima que, sejam quais forem as diferenças entre a Europa medieval e a América colonial do século XVI, o essencial do feudalismo medieval volta a ser encontrado na América: o papel dominante e estruturador da Igreja; o equilíbrio da tensão entre monarquia e aristocracia modifica-se, sem que se rompa, no entanto, a lógica feudal; as atividades cada vez mais importantes dos homens de negócios, comprometidos com o comércio atlântico ou com a exploração dos recursos minerais e agrícolas do mundo colonial, permanecem dentro dos marcos corporativos e monopolistas tradicionais, e estes homens seguem orientando seus ganhos para a propriedade da terra e a aquisição do estatuto de nobre. No entanto, Baschet aceitaria sem emendas a expressão “feudalismo tardio e dependente”, dado que ela mantém, mesmo admitindo certas especificidades do feudalismo colonial americano, o essencial da referência ao feudalismo, e dado que se trata de um mundo cuja lógica é completamente alheia à nossa. Jérôme Baschet mostra uma vez mais, neste livro, que é um autêntico historiador, que sabe reconhecer e definir o “outro”. O próximo em relação ao humano pode resultar longínquo em relação à história.

Assim, depois de ter mostrado de maneira clara, lúcida e matizada a evolução do feudalismo medieval europeu e a forma como dele surge o feudalismo

colonial americano, que o prolonga, Jérôme Baschet estuda, em uma segunda parte, “as estruturas fundamentais da sociedade medieval”.

Em primeiro lugar, ele mostra a construção das estruturas espaciais e temporais, marco fundamental de toda sociedade e de toda civilização. O espaço do feudalismo articula-se em torno da terra e dos mortos, e a rede de paróquias, povoados e cemitérios faz com que, a partir do século XI, a sociedade fique atada ao solo, enquanto as redes de peregrinações (e, de maneira secundária, de rotas comerciais) permitem que ela se desloque e que se torne concreta a definição do cristão como *homo viator*.

Na primeira parte, Jérôme Baschet havia insistido sobre os transtornos acarretados pelo crescimento urbano. As cidades conferem ao espaço medieval centros mais ou menos vigorosos (as ordens mendicantes o notaram, tanto que vincularam grande parte de seus conventos à hierarquia demográfica das cidades). A Igreja é a articulação do local e do universal. A estruturação do tempo resulta ainda mais complexa. O tempo medieval deixa subsistir a diversidade do tempo vivido e dos tempos sociais, nos quais, diferentemente dos sinos rurais, os sinos urbanos desaparecem no século XIV ante os relógios mecânicos. O calendário cristão, que se imiscui por entre as estruturas do calendário Juliano antigo, ritmando-o segundo uma liturgia construída na memória e na repetição da vida terrena de Jesus e segundo as festas dos santos, não consegue que um tempo linear, a partir da nova data original da Encarnação, se desprenda do tempo circular das estações retomadas pela liturgia, nem que se unifique a multiplicidade dos tempos naturais e sociais.

O tempo medieval sofre, assim, um abalo profundo devido à maneira como o cristianismo transforma profundamente a sensibilidade relativa ao passado, ao presente e ao futuro. Embora a Encarnação dê ao desenvolvimento do tempo um sentido, começando pelo passado, os clérigos da Idade Média não lograram construir uma história (a história não é ensinada nas escolas ou nas universidades medievais) com um caráter racional: ela encontra-se submetida aos caminhos impenetráveis da Providência e a uma ideologia da regressão e da decadência, que combate os ganhos do trabalho reabilitado, e do crescimento na ausência de progresso. O presente é promovido mediante a transformação da eucaristia, a partir do duplo ponto de vista da teologia e da prática: a promulgação, nos séculos XI e XII, da doutrina da transubstanciação, que impõe a crença na presença real de Jesus Cristo na eucaristia, substitui um sacrifício de memória (“farão isto em minha memória”) por um sacramento de presença, de presente. Por fim, a Igreja medieval, que luta desde santo Agostinho contra o milenarismo — crença em um futuro messiânico com conotações heréticas —, tem sucesso em maior ou menor grau (os medos do ano mil são uma lenda em um contexto de paixões milenaris-

tas) e legitima uma concepção do futuro, que é a de um porvir: o Juízo Final, que dá ao tempo da humanidade um final escatológico.

Os homens e as mulheres da Idade Média vivem o cristianismo essencialmente como uma religião de salvação. Marcados, por outro lado, pelo caráter guerreiro de sua sociedade, vivem sua existência terrena em uma lógica de salvação que é uma lógica de combate: luta entre virtudes e vícios, combate contra Satanás, inimigo do gênero humano que recorre a todas as tentações internas e externas. Santo Antônio é um modelo simbólico do homem.

Jérôme Baschet, autor de uma extraordinária obra sobre “As justiças do além”, mostra sem dificuldade que as lutas humanas ocorrem em um duplo campo de batalha que se reflete como espelho: a vida terrena e o além. A Igreja orquestra uma dualidade que se consolida na Idade Média mediante um refinamento das relações entre os vivos e os mortos, e uma elaboração mais sofisticada da localização do além; entre o inferno e o paraíso insinua-se o purgatório e aparece um sistema de cinco lugares. Os três principais — dois eternos e um intermediário — são completados pelos dois limbos: o limbo vazio dos patriarcas e o limbo das crianças não batizadas, privadas da visão beatífica de Deus.

Neste mundo de oposições e de combates singulares, que uma imagem obscura e depreciada da Idade Média deformou e exagerou, um dualismo e um conflito parecem ter uma importância particular, aquele de corpos e almas, projeção da pessoa humana (já definida por Boécio, em princípios do século VI) na sociedade cristã.

Mas Jérôme Baschet, que publicou um notável estudo sobre as relações do corpo e da alma no cristianismo, em paralelo com essas relações nas sociedades ameríndias pré-colombianas, sublinha que o homem medieval é uma união da alma e do corpo. Não há alma por completo desprovida de carne; inclusive a alma do morto, que escapa de seu corpo elevando-se até o céu, tem um invólucro corporal; e nas moradas eternas, o paraíso e o inferno, tanto os eleitos como os condenados voltarão a encontrar um corpo, corpo de glória na claridade da visão beatífica, corpo de sofrimento nas torturas infernais. A Igreja, modelo social, representa a articulação do carnal com o espiritual. Sempre sensível à longa duração, Jérôme Baschet sublinha, com razão, que a Idade Média Central talvez tenha sido o período menos dualista da história do cristianismo, enquanto o dualismo encontrará sua forma radical no século XVII, com Descartes.

A tendência da cristandade medieval à totalização e o estabelecimento de relações entre a natureza e a sociedade levaram o sistema feudal a conferir, igualmente, um lugar central ao parentesco. Mas, também neste caso, trata-se de uma dupla rede. Ao parentesco carnal, que a Igreja controla pelo matrimônio e pelas regras de incompatibilidade do matrimônio entre parentes próximos,

são acrescentados os parentescos espirituais (ou “artificiais”), criados pela instituição do apadrinhamento e do madrinhado, e as diversas formas de confraternidade que reúnem, com a bênção da Igreja, os indivíduos de ambos os sexos em uma vasta rede que faz da humanidade uma ampla parentela. Esta tendência para um parentesco universal é encontrada, inclusive, na elaboração de um parentesco divino que se articula nas relações pai-filho, virgem mãe e filho divino, e que se prolonga na terra mediante a maternidade da Virgem-Igreja.

Não é de surpreender que Jérôme Baschet, que é, antes de tudo, um grande historiador das imagens medievais, tenha caracterizado, por último, o dinamismo medieval com uma expansão das imagens que estabelece a diferença entre a civilização ocidental e as civilizações anicônicas do judaísmo e do islã. Durante a Idade Média, instaura-se no Ocidente uma “cultura da *imago*” — cultura que será herdada pela América com a conquista e a colonização —, na qual as representações humanas e terrestres, e em primeiro lugar o próprio homem, foram criados à imagem e semelhança de Deus e do mundo divino.

Usando de maneira judiciosa e profunda as idéias dos historiadores Immanuel Wallerstein e Fernand Braudel, no que se refere aos impérios, e as de Marc Auge, para os paganismos, Jérôme Baschet mostra que o sistema feudal se opõe à lógica imperial (a Roma antiga, a China medieval e a moderna são contrapontos do Ocidente medieval e da América colonial) e que o sistema eclesial se opõe à lógica do paganismo.

A perfeição desta exposição corria o risco de conduzir a dois perigos maiores, que Jérôme Baschet conseguiu evitar de maneira notável.

O primeiro era fazer com que aqueles que incensam a Idade Média ganhassem importância mediante o elogio de uma idade de fé e de ordem. Mas ele mostrou muito bem a parte sombria do sistema feudal medieval, que engendra, ao mesmo tempo, *caritas* e perseguição.

O outro risco era fortalecer os partidários, temíveis em nossos dias, da “superioridade ocidental”. Jérôme Baschet conseguiu aplicar ao sistema medieval a formosa e acertada fórmula de Walter Benjamin: “Não existe documento de cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento de barbárie”.

Por último, Jérôme Baschet sugere, neste livro, quando e como termina nossa “longa Idade Média”: na segunda metade do século XVIII, com o Iluminismo (que, em certos aspectos, a prolonga) e a Revolução Francesa. Três componentes de um novo sistema aparecem em cena então: o mercado e a economia, o tempo linear e a história, a razão e a ciência. Aí termina o sistema feudal que Jérôme Baschet descreveu e explicou com tanta precisão para a Europa e a América Latina.

INTRODUÇÃO

POR QUE SE INTERESSAR PELA EUROPA MEDIEVAL?

A IDADE MÉDIA TEM MÁ REPUTAÇÃO. Talvez, mais do que qualquer outro período histórico: mil anos de história da Europa Ocidental, entre os séculos V e XV, entregues às idéias preconcebidas e a um menosprezo inextirpável, cuja função é, sem dúvida, permitir que as épocas ulteriores forjem a convicção de sua própria modernidade e de sua capacidade em encarnar os valores da civilização. A obstinação dos historiadores em desafiar os lugares-comuns não fez nada contra isso, ou muito pouco. A opinião comum continua sendo associar a Idade Média às idéias de barbárie, de obscurantismo e de intolerância, de regressão econômica e de desorganização política. Os usos jornalísticos e da mídia confirmam esse movimento, fazendo apelo regularmente aos epítetos “medieval”, ou mesmo “medievaresco”, quando se trata de qualificar uma crise política, um declínio dos valores ou um retorno do integralismo religioso.

A construção da idéia de Idade Média

É verdade que a imagem da Idade Média é ambígua. Na Europa, pelo menos, os castelos fortificados atraem a simpatia dos alunos e os cavaleiros da Távola Redonda têm ainda alguns adeptos, enquanto a organização de torneios cavaleirescos ou de festas medievais parece ser um eficaz argumento turístico, inclusive nos Estados Unidos. Crianças e adultos visitam as catedrais góticas e são impressionados pela audácia técnica de seus construtores; os mais espirituosos impregnam-se com deleite da pureza mística dos monastérios românicos. O caráter bizarro das crenças e dos costumes medievais excita os amadores do folclore; a paixão pelas raízes, exacerbada pela perda generalizada de referências,

empurra em massa para essa idade recuada e misteriosa. Já o romantismo, no século XIX, tomando o contrapé do Iluminismo, comprou-se em valorizar a Idade Média. Enquanto Walter Scott dava sua forma romanesca mais acabada a esse entusiasmo cavaleiresco (Ivanhoé), teóricos como Novalis ou Carlyle opunham o maravilhoso e a espiritualidade medievais ao racionalismo frio e ao reino egoísta do dinheiro, característicos de seu tempo. Do mesmo modo, Ruskin, que via na Idade Média um paraíso perdido do qual a Europa havia saído somente para cair na decadência, chegou a retomar a expressão “Dark Ages” — com a qual o Iluminismo denegria os tempos medievais —, mas para aplicá-la, a contrapelo da visão moderna, à sua própria época. Todo o século XIX europeu se cobriu de um manto cinza de castelos e de igrejas neogóticas, fenômeno no qual confluem a nostalgia de um passado idealizado e o esforço da Igreja Romana para mascarar — sob as aparências de uma falsa continuidade, da qual o neotomismo é um outro aspecto — as rupturas radicais que a afirmação da modernidade capitalista a obrigava a aceitar então.

Faz agora dois séculos, ao menos, que a Idade Média é balançada de um extremo a outro, sombrio contraponto dos partidários da modernidade, ingênuo refúgio daqueles a quem o presente moderno horroriza. Existe, de resto, um ponto comum entre a idealização romântica e os sarcasmos modernistas: sendo a Idade Média o inverso do mundo moderno (o que é inegável), a visão que se oferece dela é inteiramente determinada pelo julgamento feito sobre o presente. É assim que uns a exaltam para melhor criticar sua própria realidade, enquanto outros a denigrem para melhor valorizar os progressos de seu tempo. Se convém, agora, acabar com os julgamentos sumários sobre o “milênio obscurantista”, não se pretende substituí-los pela imagem de uma época idílica e luminosa, de florescimento espiritual e progresso partilhado. A questão não é a reabilitação da Idade Média, ainda que não fosse totalmente inútil chegar a um certo equilíbrio na comparação com uma Antiguidade militarista e escravagista, abusivamente ornada, pela burguesia dos séculos XVIII e XIX, de virtudes ideais de um classicismo imaginado, ou ainda lembrar que a grande época da caça às feiticeiras não é a Idade Média, como se acredita comumente, mas os séculos XVI e XVII, que pertencem a estes Tempos que se chamam Modernos. Mas o essencial é escapar da caricatura sinistra tanto quanto da idealização: “nem legenda negra, nem legenda rosa”, escreveu Jacques Le Goff. A Idade Média não é nem o buraco negro da história ocidental nem o paraíso perdido. É preciso renunciar ao mito tenebroso tanto quanto ao conto de fadas.

Não se pode sair dessa alternativa enviesada sem compreender como e por que se formaram esta má reputação tenaz da Idade Média e seu reflexo invertido. A Idade Média carrega até mesmo em seu nome os estigmas de sua desva-

lorização. *Media aetas*, *medium aevum*, em latim, e as expressões equivalentes nas línguas européias significam a idade do meio, um intervalo que não poderia ser nomeado positivamente, um longo parêntese entre uma Antiguidade prestigiosa e uma época nova, enfim, moderna. Foram os humanistas italianos da segunda metade do século xv — como Giovanni Andrea, bibliotecário do papa, em 1469 — que começaram a utilizar tais expressões para glorificar seu próprio tempo, ornando-o com prestígios literários e artísticos da Antiguidade e diferenciando-o dos séculos imediatamente anteriores. Mas é preciso esperar o século xvii para que o recorte da história em três idades (Antiguidade, Idade Média, Tempos Modernos) se torne um instrumento historiográfico corrente, notadamente nas obras dos eruditos alemães (Rausin, em 1639; Voetius, em 1644; e Horn, em 1666). Enfim, no século xviii, com o Iluminismo, essa visão da história se generaliza, enquanto se urde a assimilação entre Idade Média e obscurantismo, da qual se percebem os efeitos ainda hoje. Quer se trate dos humanistas do século xvi, dos eruditos do século xvii ou dos filósofos do século xviii, a Idade Média aparece claramente como o resultado de uma construção historiográfica que visa valorizar o presente através de uma ruptura proclamada com o passado próximo.

Nessa matéria, é a época das Luzes que constitui o momento fundamental. Para a burguesia, que cedo se apropria do poder político, a Idade Média constitui um contraponto perfeito: Adam Smith evoca a anarquia e a estagnação de um período feudal enterrado nos corporativismos e nas regulamentações, por oposição ao progresso trazido pelo liberalismo. Voltaire e Rousseau denunciam a tirania da Igreja e forjam a temática do obscurantismo medieval, a fim de melhor valorizar as virtudes da liberdade de consciência. É então que toma corpo, de maneira decisiva, a visão da Idade Média que perdura até nossos dias, pois o Iluminismo se define em oposição a ela e a imagem das trevas medievais torna mais estrondosa a novidade deste. Ele deve, então, mostrar que tudo “o que o havia precedido era somente arbitrário na política, fanatismo na religião, marasmo na economia” (Alain Guerreau). A construção historiográfica da Idade Média permite, assim, exaltar os valores em nome dos quais a burguesia se apropria do poder e recompõe a organização social, ao mesmo tempo que legitima a ruptura revolucionária com a ordem antiga. Ora, não apenas o pensamento do Iluminismo conduz a uma radical denúncia das trevas anteriores, mas também leva a tornar incompreensível a época medieval, o que só faz acentuar sua desvalorização. Criando conceitos inteiramente novos de *economia* (Smith) e de *religião* (Rousseau), os pensadores do Iluminismo provocam o que Alain Guerreau nomeia a “dupla fratura conceitual”. Ocultando as noções que dão sentido à sociedade feudal, eles tornam impossível toda captação da lógica pró-

pria à sua organização e fazem-na afundar na incoerência e na irracionalidade, contribuindo, assim, para justificar a necessidade de abolir a ordem antiga.

Uma vez que ela constitui uma época manchada por um preconceito infamante excepcionalmente vigoroso, a Idade Média convida, com particular acuidade, a uma reflexão sobre a construção social do passado e sobre a função presente da representação do passado. Como acaba de ser dito, a idéia de um milênio de obscurantismo corresponde a interesses precisos: a propaganda dos humanistas, de início, e, mais tarde, o elã revolucionário dos pensadores burgueses ocupados em solapar os fundamentos de um regime antigo, do qual a Idade Média é a quintessência. É preciso considerar que ainda vivemos no mundo ao qual eles deram forma, pois sua visão da Idade Média continua a exercer o papel de lugar-comum. Sem dúvida, a necessidade de tal contraponto não é mais tão imperiosa como era no fim do século XVIII. Entretanto, esse passado, tão longínquo como bárbaro, ainda presta bons e leais serviços e o caráter quase inextirpável das idéias preconcebidas sugere que não se renuncia facilmente ao muito cômodo contraponto valorizador medieval. Este contribui a nos convencer das virtudes da nossa modernidade e dos méritos de nossa civilização. A maior parte das culturas teve grande necessidade da imagem dos bárbaros (ou dos primitivos), pertencentes a um lugar distante exótico ou presentes para além de suas fronteiras, a fim de se definirem elas mesmas como civilizações. O Ocidente não é exceção, mas ele apresenta também essa particularidade de ter uma *época* bárbara alojada no seio de sua própria história. Em todo caso, o alhures ou o antes bárbaro são decisivos para constituir, por contraste, a imagem de um aqui e agora civilizado. Interrogar-se sobre as noções de barbárie e de civilização e pôr em dúvida a possibilidade de julgar as sociedades humanas em função de tal oposição: é também a isso que nos convida a história da Idade Média.

Estudar a Idade Média em terras americanas

Mas que sentido existe em estudar o Ocidente medieval a partir das terras americanas e, em particular, mexicanas? Por que se interessar, a partir do México, por uma sociedade tão longínqua no tempo e no espaço? A data de 1492, ponto de articulação convencional entre Idade Média e Tempos Modernos, fornece um primeiro elemento de resposta. Este ano é marcado por uma notável constelação de eventos de primeira importância para a Península Ibérica e para o Ocidente: além da chegada de Colombo às ilhas das Caraíbas, o glorioso fim do cerco de Granada levado a cabo por Fernando de Aragão e Isabel, a Católica, a

expulsão dos judeus dos reinos de Aragão e Castela, sem falar na publicação da primeira gramática de uma língua vernácula, a *Gramática castellana*, de Antônio de Nebrija. A conjunção desses eventos em alguns meses não se deve ao acaso, mas corresponde, ao contrário, a um encadeamento lógico, bem sublinhado por Bernard Vincent. Interessa-nos, particularmente, aqui, o laço entre o fim da Reconquista e o início da aventura marítima lançada em direção ao Oeste, que rapidamente conduzirá à Conquista. Os dois fatos — assim como a expulsão dos judeus — participam de um mesmo projeto de consolidação da unidade cristã, da qual os Reis Católicos pretendem, entre os soberanos ocidentais, ser os campeões. Igualmente, uma vez eliminada a dominação muçulmana na Península Ibérica e afirmada a unidade cristã desta, era lógico que Fernando e Isabel pusessem um fim à longa espera de Colombo e aceitassem, finalmente, apoiar seu empreendimento, na esperança de projetar essa unidade para além dos territórios recentemente conquistados, para a maior glória de Deus e de seus servidores reais. Nesse sentido, Reconquista e Conquista revestem-se de uma profunda unidade e participam de um mesmo processo de unificação e de expansão da cristandade. Em 1552, o cronista López de Gómara o diz, de resto, com uma extrema clareza: “Desde que foi terminada a conquista sobre os mouros [...] começou a conquista das Índias, de modo que os espanhóis estiveram sempre em luta contra os infiéis e os inimigos da fé”.

Outra marca de continuidade: os conquistadores das terras americanas adotam como protetor e santo padroeiro Santiago *Matamoros*, como no tempo da Reconquista contra os muçulmanos. Pouco importa que não exista nenhum “mouro” por aqui; basta que os “índios” façam suas vezes, de onde a perpetuação, até nossos dias, da dança dos mouros e dos cristãos, praticada na Espanha desde o século XII. De resto, a cristianização dos “índios” prolonga e reproduz a dos mouros de Granada, seu prelúdio imediato. É verdade que a Conquista deve ser compreendida em decorrência da luta *simultânea* contra o islã e, particularmente, contra o perigo otomano, que preocupa então os soberanos hispânicos ainda mais do que as Índias (até que eles percebam em suas riquezas uma útil ajuda para fazer face a ofensiva turca [Hernán Taboada]). No entanto, mesmo se a referência antiislâmica da Conquista é tanto *presente* como passado, pode-se enfatizar que existe uma forte continuidade entre um fenômeno tipicamente medieval como a Reconquista e um outro fato, a viagem para o Oeste e a conquista americana, que é geralmente considerada profundamente moderna. Nesse sentido, 1492 não é a linha divisória entre duas épocas tão estranhas uma à outra, como o dia e a noite, mas sim o ponto de junção de dois momentos históricos dotados de uma profunda unidade. É verdade que a Conquista não é uma reprodução idêntica da Reconquista, mas ela é seu inegável prolongamento. É preciso,

portanto, reconhecer que o recorte tradicionalmente admitido entre Idade Média e Tempos Modernos deve ser amplamente repensado e que a Conquista mergulha suas raízes na história medieval do Ocidente.

Os espanhóis que tomam pé no continente americano são impregnados de uma visão de mundo e de valores medievais. Os primeiros dentre eles ignoram que atingiram um mundo desconhecido. Cristóvão Colombo encontra o que não procurava e não sabe que o que ele encontra não é o que procurava. Pode-se, na verdade, nuançar a oposição tradicional entre Colombo, descobridor malgrado ele mesmo, e Vespúcio, verdadeiro “inventor” do continente americano, notando que o primeiro, quando de sua terceira viagem, evoca uma terra muito grande “de qual ninguém jamais teve conhecimento”. Permanece o fato, no entanto, de que ele morre sem renunciar a acreditar que atingira seu objetivo, quer dizer, as terras que pertencem ao que nós chamamos Ásia. Colombo não tem nada de um moderno. E é preciso, se ainda há necessidade disso, dissipar um eventual mal-entendido: seu gênio não está absolutamente no fato de ter defendido a esfericidade da Terra, já admitida na Antiguidade e, depois, por uma boa metade dos teólogos medievais, como Alberto, o Grande, ou Pedro de Ailly. O verdadeiro mérito de Colombo, além de seus talentos de navegador e de organizador, está ligado à acumulação de uma série de erros de cálculo. O debate suscitado pelo projeto de Colombo, ao longo dos anos que precederam sua aprovação, não diz respeito ao caráter esférico ou não da Terra, mas à avaliação da distância marítima a ser percorrida, a partir da Europa, para atingir o Japão pelo Oeste e, por consequência, ao caráter factível da rota ocidental para as Índias. É por que Colombo estimava na base de uma interpretação errônea dos dados incompletos disponíveis em seu tempo, que o limite terrestre ocidental e as terras do oriente extremo são separados somente por “um mar estreito”, que tem a audácia de se lançar ao mar. Finalmente, a despeito das consequências imprevistas de sua aventura, Colombo é um viajante medieval, inspirado por Marco Polo, mercador veneziano do século XIII, e por Pedro de Ailly, cardeal e teólogo escolástico da virada do século XIV para o século XV. Fundando o essencial de suas teorias sobre a *Imago mundi* deste último, que não é uma obra particularmente inovadora, ele se obstina em querer encontrar o Grande Khan, a fim de concretizar as esperanças de conversão deixadas por Marco Polo, e em procurar o acesso para o Japão, que ele chama de Cipango, porque este autor enfatiza que, lá, as casas são feitas de ouro.

Os primeiros conquistadores exploram as terras americanas na esperança de ver ali se materializar a geografia imaginária da Idade Média. Durante sua terceira viagem, Colombo pensa ter localizado o paraíso terrestre na embocadura do Orinoco; Cortés enforca-se para descobrir o reino das Amazonas, promessa de enormes riquezas, e escreve a Carlos Quinto que está prestes a atingir esse objetivo.

muitos outros partilham esses sonhos, quando não afirmam mesmo ter encontrado os povos monstruosos, como os panócios de grandes orelhas ou os cinocéfalos, descritos pela tradição enciclopédica medieval desde Isidoro de Sevilha, no século VII. Assim, mesmo quando se reconhece, algumas décadas após a primeira viagem de Colombo, que as terras então atingidas formam um continente até lá ignorado pelos europeus, e ao qual se começa a dar um nome novo — e mesmo quando se reconhece que se tratava de um evento considerável, o mais importante desde a Encarnação, diz Gómara —, a novidade do mundo assim “descoberto” tem bastante dificuldade de ser assumida pelos contemporâneos. Como sugeriu Claude Lévi-Strauss, os espanhóis deixaram suas terras menos para adquirir conhecimentos inéditos do que para confirmar suas velhas crenças; e eles projetaram sobre o Novo Mundo a realidade e as tradições do antigo. Não há símbolo mais estrondoso desse espírito — preocupado em confirmar um saber estabelecido mais do que descobrir o desconhecido — do que a atitude de Colombo obrigando seus homens a professarem, sob juramento, que Cuba não é uma ilha e prevenindo que castigaria os recalcitrantes, simplesmente porque suas teorias requeriam que assim fosse (Tzvetan Todorov).

Neste ponto, é inevitável evocar os objetivos da descoberta e, depois, da conquista. Tradicionalmente, são evocados três: a necessidade de uma via para o ouro e para as especiarias das Índias, permitindo contornar o bloco otomano; a busca de diferentes produtos de consumo corrente, como a madeira, o peixe do Atlântico Norte e a cana-de-açúcar, cuja produção, desenvolvida na ilha da Madeira e nas Canárias, está então em pleno desabrochar; e, enfim, o desejo de converter e de evangelizar novas populações. Esses objetivos podem ser reduzidos a dois: um material (do qual o ouro é o símbolo) e outro espiritual (a evangelização); ou, ainda, um político (a glória do rei) e outro religioso (a glória de Deus). Tal apresentação viola radicalmente a lógica dos quadros mentais em vigor naquela época. No entanto, certos autores, como Pierre Vilar ou Tzvetan Todorov, sublinharam corretamente que o ouro e a evangelização não deviam ser percebidos como objetivos contraditórios. Eles combinam-se sem dificuldade no espírito dos conquistadores; e se Colombo está preocupado até a obsessão com o ouro, é notadamente porque este deve servir para financiar a expansão da cristandade e, em particular, o projeto da cruzada destinada a retomar Jerusalém dos otomanos, do qual ele espera convencer Fernando de Aragão. A viagem indiana deve, finalmente, reconduzir à Terra Santa, segundo o modelo medieval da cruzada; seu objetivo último não é outro senão a vitória universal de Cristo. Mais largamente, seria preciso se perguntar o que o ouro representava para os homens desse tempo e deixar de considerar evidente que ele não poderia significar nada além do que ele é para nós: um equivalente monetário, uma

riqueza material, um capital a entesourar ou a investir. Na Idade Média e no século XVI, é verdade, o ouro é também um metal dotado de um valor extremo e, secundariamente, de um uso monetário. Mas sua significação é certamente muito mais distante daquela de que ele é revestido hoje do que nós poderíamos imaginar. O ouro dos conquistadores raramente é entesourado, sendo, antes, objeto de atitudes dispendiosas, estranhas à mentalidade contemporânea. Muito mais do que um elemento de riqueza que vale por si mesmo, ele parece ser um signo e uma ocasião de prestígio. Para Colombo, ele é a prova da importância de sua descoberta e uma esperança de alta dignidade. Para numerosos conquistadores, ele é o meio de alcançar uma posição social mais elevada, se possível a nobreza. Assim, o ouro significa menos um valor econômico do que um estatuto social (“ele confere a glória e o poder; ele é o símbolo tanto de uma como do outro”, sublinha Pierre Bonnassie). Além disso, ele não é apenas uma realidade material, tão importantes são as virtudes mágicas e o simbolismo espiritual que lhe são agregados. O ouro é menos matéria do que luz, e seu brilho o torna apto a sugerir as realidades celestes; ele articula valores materiais e espirituais, segundo uma lógica totalmente medieval, que Colombo exprime maravilhosamente: “[...] *el oro es excelentissimo; del oro se hace tesoro y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo y llega a que echa las ánimas al paraíso*”. Em resumo, a sede de ouro é um traço antigo, que em si não tem nada de moderno e tem ainda menos a ver com uma lógica de tipo capitalista. Há, então, um grande perigo em ler os fatos da aventura americana creditando aos seus autores nossa própria mentalidade, quando é altamente provável que seus valores e a lógica de seus comportamentos fossem, no essencial, aqueles dos séculos medievais.

Não é somente por suas formas de pensamento que o mundo medieval se faz presente em terras americanas. Muitas das instituições essenciais da organização colonial são retomadas mais ou menos diretamente da Europa medieval. Discute-se para definir em que medida a *encomienda* está ligada às instituições feudais. Quanto à Igreja, cujo papel na estruturação da dominação colonial é tão fundamental, teríamos dificuldade de encontrar muitas diferenças com a Igreja Romana medieval. As ordens mendicantes, que têm o papel principal na conquista espiritual (e material) de numerosas regiões, são o fruto do século XIII europeu, enquanto o culto dos santos e das imagens, que tanto facilita a obra de conversão das populações indígenas, constitui uma das grandes invenções medievais. Para não prolongar de modo desmesurado a lista, como seria fácil fazê-lo, lembro apenas alguns exemplos, como as universidades, outra grande criação dos séculos XII e XIII que se reproduz no Novo Mundo (tão literalmente que a Universidade do México, criada em 1551, adota os estatutos da Universidade Salamanca, que remontam ao século XIII), as cidades da América, que se

edificam segundo a planta em tabuleiro das cidades novas européias do século XIII, ou ainda as instituições comunais importadas da Europa (ainda hoje, um dos funcionários municipais, o *alcalde*, deve seu nome ao termo árabe *al-cadi*, utilizado na Espanha medieval e que significa “juiz”).

Uma “herencia medieval de México”?

Em resumo, existe o que Luis Weckmann chamou uma “*herencia medieval de México*”. Entretanto, esta expressão, assim como o livro a que ela serve de título, reclama diversas observações críticas. Como sempre, em história, a noção de herança não deixa de ser arriscada, pois, como a noção de influência, sugere a retomada passiva de elementos anteriores e incita o historiador a sucumbir a esta “obsessão das origens” denunciada por Marc Bloch. No caso de Luis Weckmann, ela conduz também a isolar os aspectos que, na sociedade medieval e na sociedade colonial, são idênticos ou similares, a fim de listá-los sob a forma do que mais parece um catálogo (um inventário pós-morte, poder-se-ia dizer, pois se trata de herança). Mas, do ponto de vista da análise histórica, tal procedimento permanece impressionista e impede toda compreensão em profundidade tanto do mundo medieval e do México colonial como da dinâmica histórica que os une. Ele permanece muito distanciado de um verdadeiro empreendimento comparativo, que deve se preocupar tanto com as diferenças como com as semelhanças e que continua desprovido de toda pertinência se não se funda, primeiramente, sobre uma abordagem global da lógica de conjunto das sociedades comparadas. Por outro lado, Luis Weckmann permanece prisioneiro de uma concepção tradicional da oposição entre Idade Média e Tempos Modernos. Igualmente, para basear a hipótese — de resto, justificada — da importância do componente medieval na formação do México colonial, ele deve recorrer ao argumento do atraso espanhol. No início do século XVI, o Renascimento florescia em toda a Europa, mas a Espanha seria ainda medieval. É um curioso paradoxo pensar que os reinos que se lançam na ambiciosa aventura proposta por Colombo e, em seguida, na colonização da maior parte do continente americano seriam justamente os mais retrógrados do continente europeu. Mas a argumentação é tão inútil quanto pouco crível: os reinos espanhóis eram, então, notavelmente sólidos e estavam em pleno desenvolvimento, e tão pouco atrasados que Fernando de Aragão serviu de modelo ao *Príncipe* de Maquiavel.

Em vista dessas observações, o mais sensato seria, sem dúvida, renunciar à sacrossanta ruptura entre Idade Média e Renascimento. Este é um problema geral, que ultrapassa amplamente o livro de Luis Weckmann e invade a bibliografia sobre

o século XVI colonial. Ao longo das obras, pergunta-se se este ou aquele personagem é medieval ou moderno: Colombo, medieval ou moderno? Cortés, nobre feudal ou humanista? Bartolomeu de Las Casas, precursor da modernidade dos direitos do homem ou herdeiro tardio da escolástica tomista? Só um pouco menos artificiais são as tentativas para separar as duas facetas de uma mesma personalidade, uma moderna e outra medieval. Assim, Colombo poderá ser julgado moderno por sua audácia de aventureiro, mas medieval por seu misticismo. Como se uma não fosse intimamente ligada à outra, e como se o misticismo católico, com Teresa de Ávila e muitos outros, não alcançasse os cumes durante a época dita moderna! Todas essas interrogações e hipóteses repousam sobre uma visão convencional (e largamente pejorativa) da Idade Média, e supõem que exista uma ruptura tão radical entre a Idade Média e o Renascimento que eles constituiriam duas categorias exclusivas, e que, mesmo se renunciarmos a uma data fronteira única, continue possível classificar cada ser ou cada fato conforme essa alternativa. Mas se se admite que essa visão deva ser criticada, chega-se à idéia de que a maior parte das leituras da Conquista repousa sobre uma visão dramaticamente deformada da Idade Média e sobre uma idéia insustentável da ruptura entre esta e os Tempos Modernos. Pode-se, ao menos, sugerir que é duvidoso que se chegue a uma leitura satisfatória da Conquista enquanto não se esteja livre da visão convencional do milênio medieval como um contraponto que valoriza a modernidade.

Sejam quais forem as reservas suscitadas pela análise de Luis Weckmann e sua noção de “*herencia medieval*”, pode-se retomar uma parte de sua tese. Com a Conquista, é o mundo medieval que toma pé deste lado do Atlântico, de modo que é apenas um pouco exagerado afirmar que a Idade Média constitui a meta-de das raízes da história do México. Como já foi dito, não se trata exatamente de registrar uma herança recebida, cujos elementos poderiam ser enumerados em uma interminável lista. Uma visão histórica mais global deveria, inevitavelmente, reconhecer o peso de uma dominação colonial surgida da dinâmica ocidental, que conduz à transferência e à reprodução de instituições e de mentalidades européias, mas sem ignorar que uma realidade original, irredutível a uma repetição idêntica, toma forma nas colônias do Novo Mundo. Tratar-se-ia, então — mas tal objetivo transborda as possibilidades do presente livro —, de articular de maneira global sociedade medieval e sociedade colonial e de captar a dinâmica histórica que as une, em um processo em que se misturam reprodução e adaptação, dependência e especificidades, dominação e criação. É nesse sentido que não é inútil, se quisermos compreender minimamente a formação histórica do país que hoje é o México, ter alguma idéia sobre o que foi a civilização do Ocidente medieval — e não somente da Espanha medieval, como se pensa geralmente, pois, mesmo que cada reino ou cada região européia apresentasse importantes parti-

cularidades, a cristandade medieval constituía uma entidade unitária e largamente homogênea, que não pode ser compreendida sem que se a considere em seu conjunto. Aplicar à Idade Média o quadro de uma história nacional, herdada do século XIX, significa privar-se de compreender sua lógica profunda. A história do México apresenta, é verdade, certos laços particularmente estreitos com a da Espanha; mas, através desta, é na dinâmica de conjunto da cristandade medieval que aquela mergulha a parte mais ignorada e a mais rejeitada de suas raízes.

Estudar a Idade Média européia é, então, voltar o olhar para a civilização que está na origem da conquista da América. Esta não é o resultado de uma sociedade que, repentinamente, rompeu com a estagnação medieval e foi bruscamente iluminada pela claridade do Renascimento. Se a Europa se lança nessa aventura, que é somente a primeira etapa de um processo mais geral que conduz, sob formas variadas, à dominação ocidental de todo o planeta, não é sob o efeito do toque da varinha mágica de um Renascimento autoproclamado. Defender-se-á, aqui, a idéia de que a conquista e a colonização não são ações de uma sociedade européia liberada do obscurantismo e do imobilismo medievais e já inseridas na modernidade. São muito mais o resultado de uma dinâmica de crescimento e de expansão, de uma lenta acumulação de progressos técnicos e intelectuais, próprios aos séculos medievais e dos quais o momento mais intenso toma forma por volta do ano mil. Também nisso pode ajudar a história da Idade Média: a compreender como a Europa encontrou a força e a energia para se engajar na conquista do novo continente e depois, finalmente, do mundo inteiro, a tal ponto que o Ocidente constitua ainda hoje, através de seu apêndice norte-americano, a potência que domina a humanidade. É por isso que o presente livro terá como eixo principal a análise dessa dinâmica de expansão e de dominação que se afirma pouco a pouco na Europa medieval e que a conduz, finalmente, até as terras americanas. Pretende-se compreender o choque violento entre a Antiguidade indígena e o Ocidente medieval, que é uma parte determinante da história do México.

Periodização e longa Idade Média

É inevitável evocar os recortes habituais do milênio medieval. A data de 476 marca tradicionalmente o seu início: nesse momento, não há mais imperador em Roma; Odoacro é ali proclamado rei, até ser eliminado pelo ostrogodo Teodorico. Sem dúvida, esta data não teve, na própria época, a ressonância que lhe foi dada depois, sobretudo porque Odoacro restituiu, então, as insígnias imperiais a Constantinopla, o que garante a continuidade do Império Romano,

cuja dignidade é, doravante, concentrada unicamente pelo soberano bizantino. Além disso, o declínio do Império do Ocidente era, havia muito tempo, um fato consumado, do mesmo modo que a instalação progressiva dos povos germânicos sobre seus territórios, inclusive até Roma, com frequência abandonada em proveito de outras capitais, e já ocupada brevemente, em 410, pelo visigodo Alarico e suas tropas. Apesar de tudo, 476 é uma referência cômoda, que marca, ao termo de uma longa história, o fim de uma capital e o desaparecimento do Império Romano do Ocidente. No que se refere ao fim da Idade Média, o recurso a uma data-limite é menos unânime. Alguns retêm 1453, quando o Império Romano do Oriente, depois de ter sobrevivido um milênio à sua contrapartida ocidental, vê Constantinopla e os magros territórios que ela ainda controlava caírem nas mãos dos turcos otomanos. Mas é a data de 1492 que será privilegiada aqui, pois ela se reveste de uma importância bem maior, tanto para a história da Europa Ocidental (cuja unidade e “pureza” são coroadas pela tomada de Granada e pela expulsão dos judeus dos reinos hispânicos) como para a história do continente americano e do mundo inteiro.

Na verdade, as datas retidas importam pouco, pois toda periodização é uma convenção artificial, em parte arbitrária, e enganadora se lhe são conferidas mais virtudes do que ela pode oferecer. Reter-se-á apenas que a idéia tradicional da Idade Média refere-se a esse milênio de história européia, que se estende do século V ao século XV. Ora, seria difícil, e pouco conforme à experiência do saber histórico, pensar que mil anos de história possam constituir uma época homogênea. Falar *da* Idade Média é, então, um procedimento redutor e perigoso, se permitirmos que se entenda por esta expressão tratar-se de uma época igual a si mesma desde seu início até seu fim e, então, imóvel. É justamente para valorizar o contrário — quer dizer, a idéia de uma intensa dinâmica de transformação social — que este livro gostaria de se empenhar. Nessa ótica, não é inútil recorrer a uma periodização interna da Idade Média, apesar de todas as precauções requeridas por este procedimento, que seria ainda necessário repetir. A periodização interna da Idade Média é mais delicada do que a precedente, pois os usos variam fortemente segundo os países ocidentais e podem facilmente levar a confusões e quiproquós terminológicos. Para não confundir inutilmente o leitor, serão evocadas somente duas opções. Alguns (especialmente na Itália e na Espanha) distinguem uma “Alta Idade Média”, que se estende do século V ao século X, e, depois, uma “Baixa Idade Média”, do século XI ao século XV. Essa divisão tem a aparente vantagem da simetria: duas metades iguais, separadas pela data fetiche do ano mil. Entretanto, será preferível recorrer, aqui, a uma divisão tripartite, com uma Alta Idade Média (séculos V a X), seguida da Idade Média Central, época de apogeu e de dinamismo máximo

(séculos XI a XIII), enquanto os séculos XIV e XV, mais sombrios, marcados pela peste negra, pelas crises e dúvidas, podem ser qualificados de Baixa Idade Média (ter-se-á o cuidado de evitar a confusão com as tradições inglesa e alemã, que nomeiam Alta Idade Média — em referência à elevação de seus méritos e não ao seu distanciamento temporal — o que se chama, aqui, Idade Média Central). Trata-se, então, de três épocas extremamente diferentes umas das outras, e a comparação de algumas imagens emblemáticas — duas para cada subperíodo — permitirá, talvez, fazer sentir as profundas transformações e as contradições de um milênio que não tem nada de estático e que não se poderia, em nenhum caso, resumir em uma só palavra (figuras 1 a 6, a seguir).

As duas periodizações evocadas têm em comum a importância que ambas conferem ao ano mil como limite entre a Alta Idade Média e os séculos seguintes. Com efeito, esse momento reveste-se de uma importância considerável, pois ele marca um ponto de articulação, uma reversão de tendência. Passa-se, então, de uma época desigual — que acumula, de início, crises e recuos, e cujos ganhos pacientemente acumulados levam somente a um desenvolvimento pouco visível — para um período de franca expansão, de crescimento rápido e de dinamismo criador. Que o ano mil não poderia constituir, sozinho, o momento preciso dessa mudança de tendência é algo que vai por si mesmo. Um fenômeno de tal importância só pode ser inscrito em uma perspectiva de duração. De fato, ele foi lentamente preparado, pelas bases institucionais criadas no momento carolíngio e pela silenciosa acumulação de forças ao longo desse século X, cuja reputação é tão execrável que ele, durante muito tempo, foi chamado de “século de ferro”. No mais, a reversão de tendência só ganha corpo, no Ocidente, pouco a pouco, e, em muitos aspectos, claramente depois do ano mil. Não se poderia, então, conferir uma data precisa a essa agitada alteração e o recurso ao ano mil, como símbolo desse fenômeno, vale somente o que valem todas as periodizações. Assim, quando se ceder a essa facilidade de linguagem, dever-se-á compreender que se evoca um processo que toma forma ao longo dos séculos X e XI.

Seja qual for a maneira como se define o limiar que as separa, o importante é essa inversão de tendência, que dá sentido à oposição entre Alta Idade Média e Idade Média Central. A confrontação dos dois mapas, feitos a partir de Roberto S. López, permite ter uma idéia do contraste entre as duas épocas (ilustrações I e II). O primeiro, que evoca os séculos IV a X, mostra uma Europa que padece, uma Europa entregue às migrações de numerosos povos vindos do exterior, principalmente germânicos e árabes. Enquanto as flechas apontam, nesse momento, para o coração da Europa Ocidental, na segunda carta, relativa aos séculos XI a XIV, elas se invertem. A Europa Ocidental torna-se, então, conquistadora; em vez de ceder terreno, ela avança de um triplo ponto de vista, militar (cruzadas,



1. São Marcos e os símbolos dos quatro evangelistas em um evangeliário irlandês iluminado, c. 750-60 (Biblioteca do Monastério, Saint-Gall, cód. 51, p. 78).

Os manuscritos realizados na Irlanda e no Norte da Inglaterra nos séculos VII e VIII são, muitas vezes, classificados entre as formas de "arte bárbara" da Alta Idade Média. É verdade que nos encontramos, aqui, no ponto mais distante das convenções antigas e que os motivos decorativos das margens laterais (entrelaços, espirais, espirais concêntricas etc.) inscrevem-se em uma tradição celta anterior à cristianização e abundantemente ilustrada pela decoração dos objetos de ourivesaria, tais como jóias ou fivelas de cinturões. De fato, assiste-se, aqui, a uma busca intencional, que visa a uma geometrização e uma ornamentação tão marcadas quanto possível da representação humana (e animal, quando se trata dos símbolos dos evangelistas, nos cantos das páginas). Apenas as mãos, os pés e a cabeça evocam a corporalidade de Marcos, cuja figura, bastante crística, é quase inteiramente construída pela rigorosa geometria das rudes dobras de suas vestes. As curvas dominam — até no círculo que desenha o manto diante das pernas do santo —, destacando, assim, por contraste, o formato do livro, apresentado frontalmente. Quanto às curvas dos olhos e das sobrancelhas, como que traçadas por um compasso, elas parecem concentrar toda a força do personagem, enquanto as sinuosidades da barba, que ecoam os entrelaços das margens, poderiam evocar a prolusão da palavra divina. O conjunto do trabalho estético visa carregar de sacralidade uma figura depositária da mensagem celeste. De resto, é sob a forma estritamente ornamental e musical que as composições laterais postas entre os evangelistas fornecem a chave da estruturação da página: o Uno no centro, os quatro pelo qual ele se irradia no mundo.

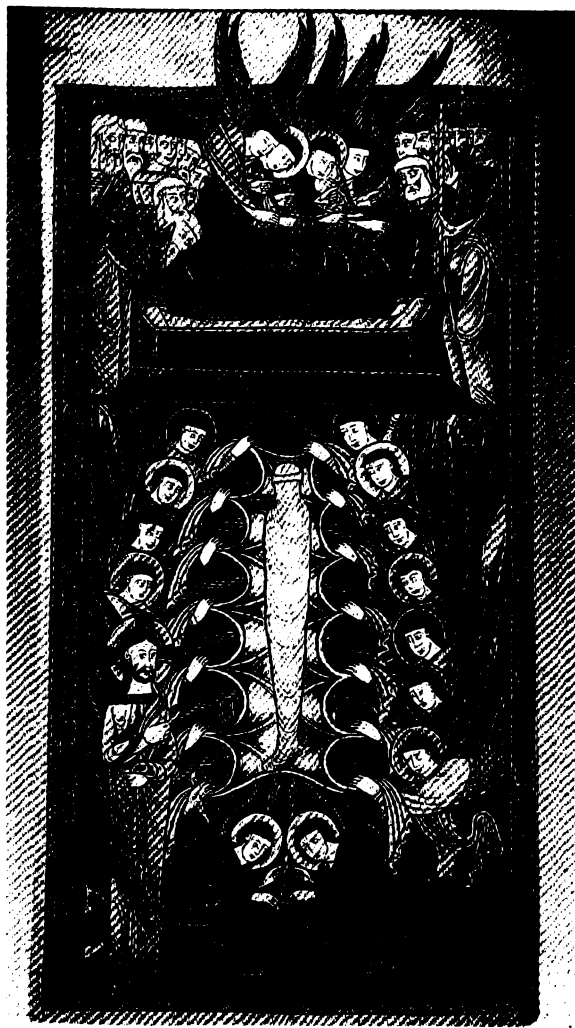


2. São João Evangelista em um manuscrito carolíngio do início do século IX (Evangelhos chamados da coroação, Kunsthistorisches Museum Weltliche Schatzkammer der Hofburg, Viena, fl. 178v.). Realizado na corte de Carlos Magno, em Aix La Chapelle, este manuscrito dos Evangelhos é característico do projeto do renascimento carolíngio. Nesta página pintada em púrpura, cor imperial, o evangelista aparece como um letrado antigo, segurando o livro e o calamo, e vestido à moda romana. Apesar da deterioração do pigmento branco, é possível apreciar as dobras elegantes e maleáveis de sua toga, que convergem dinamicamente para o livro que contém as Sagradas Escrituras. A cabeça, simultaneamente serena e vibrante de sombras, é fortemente valorizada pelo amplo nimbo dourado. A decoração arquitetônica e vegetal evoca igualmente a pintura antiga. A apropriação das formas clássicas equivale a um manifesto político: ela proclama a "renovação do Império" e faz de Aix uma nova Roma, preocupada em reviver o esplêndido poderio desta



3. O evangelista Marcos na catedral de Santiago de Compostela, 1188.

O portal da Glória, assinado pelo mestre Mateo, é uma das obras primas da escultura românica. Ele oferece aos peregrinos, que chegam ao fim de sua viagem, uma visão grandiosa do Juízo Final. A figura de São Marcos impressiona pela recuperação precoce dos cânones da estatutária greco-romana. As proporções do corpo, o arredondamento das faces e a delicadeza dos traços, a regularidade maleável da cabeleira e o efeito produzido pela coloração das pupilas (as esculturas românicas e góticas eram policromas) testemunham um “classicismo reconstruído”. Mais exatamente — e mesmo se o leão alado, símbolo de Marcos, contribui para este movimento —, trata-se de um esforço intenso para exprimir a verdade das formas encaixadas da mensagem divina.



4. A Assunção da Virgem em um saltério do Norte da Inglaterra, c. 1170-75 (saltério de York, Glasgow, University Library, Hunter U.3.2., fl. 19v.).

Esta miniatura oferece uma representação excepcional da Assunção de Maria: após ter sido depositado na tumba pelos apóstolos, é o corpo morto da Virgem que os anjos elevam ao céu, na presença de Cristo (ao passo que a opção doutrinária e figurativa destinada a triunfar mostra Maria ressuscitada, elevando-se na glória de seu corpo vivo). No mais, esta obra é exemplar da lógica da planitude e da ornamentalização que caracteriza a miniatura românica. O primeiro aspecto traduz-se pela surpreendente frontalidade do cadáver da Virgem e de seu sudário (que se combina, todavia, com uma hábil superposição dos planos, sobrepostos de trás para a frente, ou mesmo com um efeito de entrelaçamento, por exemplo, quando as mãos dos anjos passam diante do sudário, que, por sua vez, passa sobre seus braços³). O segundo princípio manifesta-se por uma geometrização muito aprofundada, bastante sensível na série de semicírculos formados pela borda do sudário e na disposição regular e repetitiva dos anjos e de suas asas. Este dispositivo produz uma espécie de mandorla que exalta o corpo morto de Maria e sublinha o privilégio excepcional de sua elevação celeste. Mesmo se a imagem visa convencer sobre o caráter corporal da Assunção, é menos por suas virtudes encarnadas que o divino é posto em evidência, aqui, do que por uma ornamentalização sugerindo uma outra ordem de realidade.



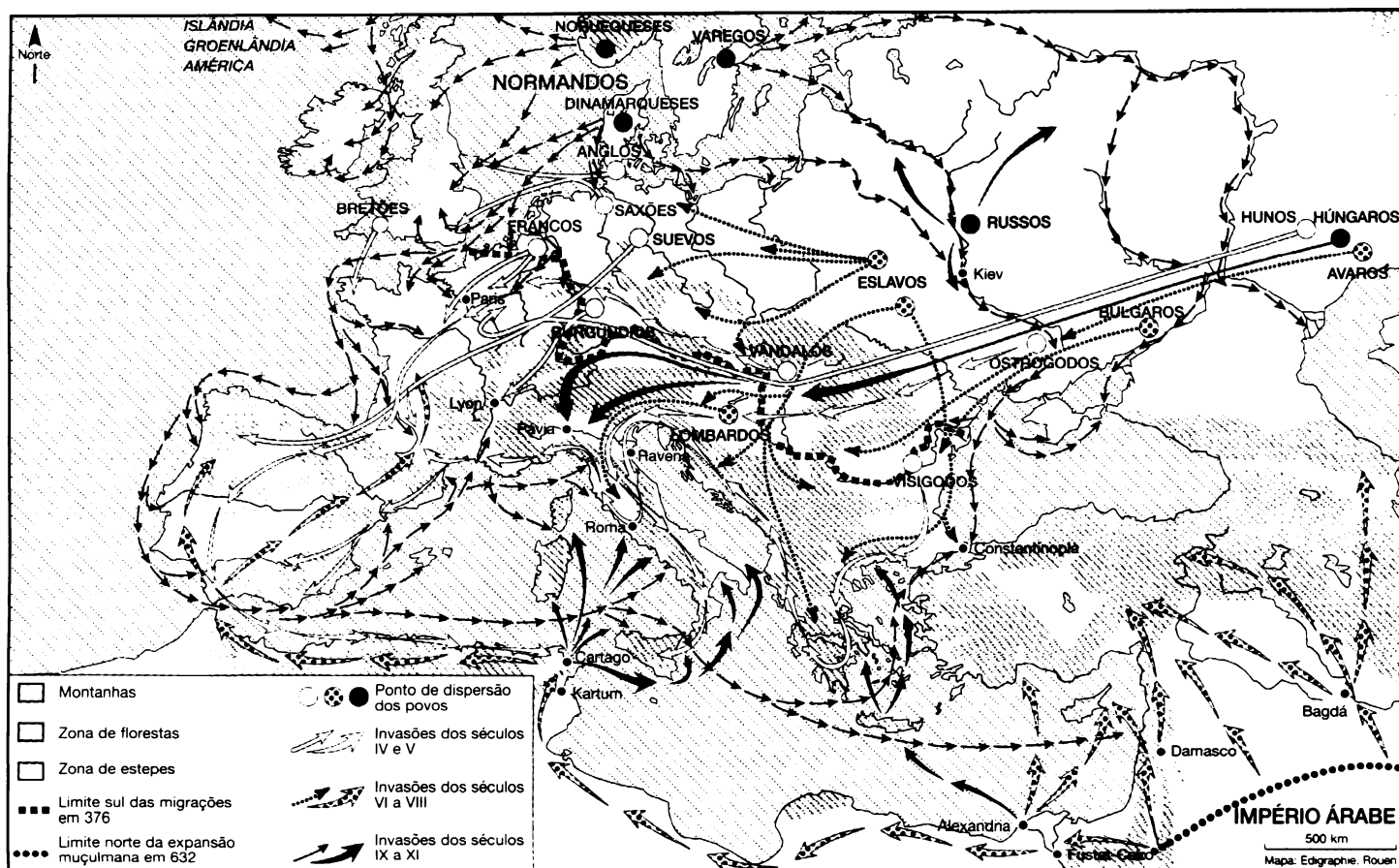
5. Uma imagem atormentada da morte: o jazigo de Francisco de la Sarraz, vitimado por serpentes e sapos, 1360-70 (capela Santo António de la Sarraz, cantão de Vaud).

Após os jazigos serenos dos séculos XII e XIII, que parecem esperar a ressurreição sob os traços eternizados de seu ideal de vida terrestre (cavaleiros em armadura e segurando a espada, reis e rainhas em vestes de aparato), a escultura funerária do fim da Idade Média submete os corpos mortos aos efeitos devastadores do tempo. No século XV, o transe — como o do cardeal La Grange, em Avignon — oferece a meditação dos vivos o cadáver descarnado, até mesmo parcialmente decomposto. Aqui, um pouco mais cedo, o senhor defunto conserva uma postura de repouso e uma cabeleira tão bem penteada como no dia de seus funerais. Sua carne nua ainda está intacta, mas já é presa de vermes e sapos que, de modo muito sugestivo, ofuscam a lembrança de sua face. Além disso, é difícil não pensar nas imagens dos castigos infernais, que mostram com frequência a luxuosa tendo os seios e os órgãos genitais mordidos pelos mesmos animais. Se a arte macabra e aquela de uma época marcada pela peste e pelas angústias exacerbadas da morte, ela é também o efeito de uma acentuação do discurso moral dos clérigos, que procuram ligar pensamento sobre a morte, obsessão do pecado, busca da salvação pessoal e adequação dos comportamentos sociais.

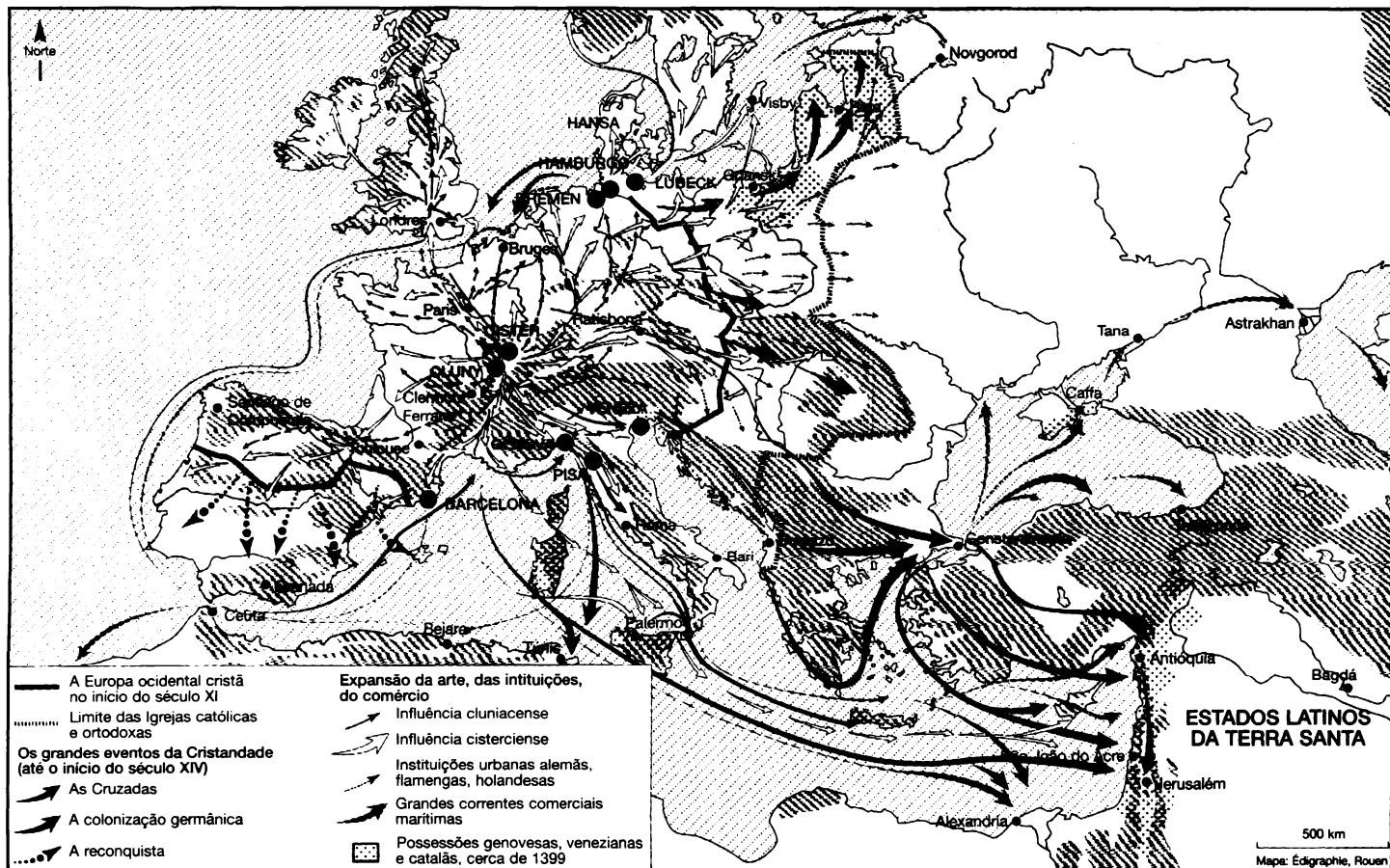


6. Os esposos Arnolfini, pintados em Bruges por Jan van Eyck, 1434 (National Gallery, Londres).

Giovanni Arnolfini, mercador de Lucca instalado em Bruges, então a principal cidade de Flandres, aparece com sua esposa, Giovanna Cenami, em seu quarto de dormir elegante, mas sem luxo superfluo (assim como suas vestes forradas com peles). Na pintura flamenga da época, a semelhança dos traços individuais e o tratamento escrupuloso do detalhe dos objetos combinam-se com um simbolismo oculto, impregnado de valores cristãos. A moldura do espelho é ornada, aqui, de dez cenas, muito pouco visíveis, da Paixão de Cristo. O cachorro é um símbolo da fidelidade conjugal e a única candeia acesa é, sem dúvida, a candeia do casamento que a esposa levava até o quarto e que devia ser apagada quando da consumação da união. Segundo a interpretação clássica de Erwin Panofsky, o quadro comemora o casamento dos Arnolfini, ele seria até mesmo como o certificado que o autentica, graças a presença do pintor, que atua como testemunha, do qual se percebe a imperceptível silhueta no espelho e cuja assinatura bem visível acima valia como atestação ("Johannes de Eyck fuit hic"). Mas, arguindo notadamente a partir do fato de que o pintor não representa a junção das duas mãos direitas dos esposos, como o prescreve o costume matrimonial, geralmente respeitado pela iconografia, vários trabalhos posteriores poem em dúvida esta leitura, a ponto de, por vezes, considerar incerta a identificação dos Arnolfini. Seja como for, o quadro, construindo segundo as regras estritas da perspectiva, parece repetir a experiência de Brunelleschi, pouco anterior, uma vez que o ponto de fuga se encontra precisamente no centro do espelho, onde o pintor aparece, coincidindo, assim, com o ponto de vista que deve ser ocupado pelo espectador do quadro.



I. A Europa sitiada: os movimentos de população do século IV ao X.



II. A Europa em expansão, do século XI ao XIV.

Reconquista), comercial (estabelecimento de entrepostos e trocas com o Oriente) e religioso (desenvolvimento das ordens religiosas, cristianização da Europa Central e da área báltica). De um mapa a outro, o movimento inverte-se; de centrípeto ele se faz centrífugo, e a expansão sucede à contração.

Se é útil lembrar as periodizações convencionais, quero referir-me, aqui, a uma proposição que rompe com os quadros habituais e permite superar a ruptura entre Idade Média e Renascimento. Preocupado em reconduzir este às suas justas proporções (“um evento brilhante, mas superficial”), e atento às permanências de longa duração que ele não afeta, Jacques Le Goff propôs a hipótese de uma longa Idade Média, do século IV ao XVIII, quer dizer, “entre o fim do Império Romano e a Revolução Industrial”. É verdade que, não mais do que o tradicional milênio medieval, esta longa Idade Média também não é imóvel e seria absurdo negar as especificidades de sua última fase, que chamamos habitualmente Tempos Modernos (efeitos da unificação do mundo e da difusão da imprensa, ruptura da Reforma, fundação das ciências modernas com Galileu, Descartes e Newton, Revolução Inglesa e Estado absolutista, afirmação do Iluminismo etc.). Essas novidades são consideráveis, mas, finalmente, talvez não mais do que a duplicação da população e da produção que se opera entre os séculos XI e XIII e que constitui um crescimento excepcional na história ocidental, de uma amplitude desconhecida desde a invenção da agricultura e que não se reproduzirá antes da Revolução Industrial. A longa Idade Média, *em seu conjunto*, é um período de profundas transformações quantitativas e qualitativas e, quanto a esse aspecto, não há mais diferenças entre os séculos XVI e XVII e os séculos XI a XIII do que entre estes e a Alta Idade Média. Se todas essas evoluções são capitais, o conceito de longa Idade Média convida a prestar atenção à unidade e à coerência desse período de quase quinze séculos. As continuidades são múltiplas, dos ritos da realeza sagrada ao esquema das três ordens da sociedade, dos fundamentos técnicos da produção material ao papel central exercido pela Igreja. Sobretudo, uma análise global leva a concluir que os quadros dominantes da organização social não são questionados, de modo que as mesmas “estruturas fundamentais persistem na sociedade europeia do século IV ao século XIX”. Nessa perspectiva — e sem negar suas profundas transformações, nem, sobretudo, a dinâmica que a caracteriza —, a longa Idade Média, assimilada ao feudalismo, estende-se entre uma Antiguidade escravagista e as primícias da Revolução Industrial e do modo de produção capitalista.

A longa Idade Média de Jacques Le Goff é uma ferramenta preciosa para romper com as ilusões do Renascimento e dos Tempos Modernos. Com relação a estes últimos, transformados em uma fase da longa Idade Média, Jacques Le Goff sublinha com ênfase que “o conceito de modernidade aplicado aos Tempos Modernos deve ser descartado ou senão guardado entre as velharias”. Quanto ao século XVI,

ele constitui ainda menos uma ruptura, visto que a idéia de renascimento é con-substancial à própria Idade Média. Se se fala de renascimento carolíngio, de renascimento do século XII e, depois, dos séculos XV e XVI, e se, ainda no fim do século XVIII, os revolucionários têm necessidade do mito do retorno à Antiguidade para romper com a ordem antiga, é porque a incapacidade de pensar a novidade de outro modo que um retorno a um passado glorioso é uma das marcas de continuidade da longa Idade Média (com a qual a modernidade começará a romper na vira-da do século XVIII para o século XIX, dando nascimento à idéia moderna da história, como mostrou Reinhart Koselleck). “Longe de marcar o fim da Idade Média, o Renascimento — os Renascimentos — é um fenômeno característico de um longo período medieval, de uma Idade Média sempre em busca de uma autoridade no passado, de uma idade do ouro que ficou para trás” (Jacques Le Goff). É inútil acrescentar que, em tal quadro teórico, a questão “medieval ou renascentista?”, “medieval ou moderno?” perde toda pertinência. Longe de toda análise em termos de categorias exclusivas, trata-se doravante de dar conta das evoluções e das trans-formações no seio de uma coerência de muito longa duração.

É preciso, enfim, dissipar um possível menosprezo. Se a longa Idade Média se aproxima de nós cronologicamente (em três séculos, em relação à sua versão tradicional), ela não é menos fundamentalmente *separada* de nosso presente. O mal-entendido é ainda mais ameaçador pelo fato de ter havido um esforço em defender uma Idade Média próxima — muito mais próxima do que crê a opi-nião comum — e tornada parte integrante da história do México. Entretanto, a despeito de sua contribuição fundamental ao desenvolvimento do Ocidente e à sua dominação sobre a América e o mundo, a (longa) Idade Média deve ser con-siderada um universo oposto ao nosso: mundo da tradição anterior à moderni-dade, mundo rural anterior à industrialização, mundo da todo-poderosa Igreja anterior à laicização, mundo da fragmentação feudal anterior ao triunfo do Estado, mundo de dependências interpessoais anterior ao assalariamento. Em resumo, a Idade Média é para nós um antimundo, anterior ao reinado do mer-cado. Essas rupturas não devem ser creditadas ao Renascimento, mas, no essen-cial, à Revolução Industrial e à formação do sistema capitalista. Aí está a barre-ira histórica decisiva, que faz da Idade Média um mundo longínquo, um tempo de antes, no qual tudo se torna opaco para nós. É por isso que o estudo da Idade Média é uma experiência de alteridade, que nos obriga a nos desprendermos de nós mesmos, a abandonar nossas evidências e a engajar um paciente trabalho para captar um mundo do qual mesmo os aspectos mais familiares dizem res-peito a uma lógica que se tornou estranha para nós.

* * *

A organização do presente livro é ditada pelas questões que acabaram de ser apresentadas. Se, para abordá-las, é indispensável dispor de uma informação suficiente sobre a Europa medieval, não se poderia pretender propor, aqui, uma síntese completa dos conhecimentos atuais, e certos aspectos tiveram de ser negligenciados ou minimizados. Era inevitável fazer escolhas, e teria sido desmesurado estudar, em sua totalidade, a longa Idade Média da qual se acaba de falar. Não somente se retornou, nas páginas que seguem, aos limites tradicionais desse período, como também se enfatizou a Idade Média Central, julgando que se tratava do momento decisivo de afirmação do desenvolvimento ocidental e que, a despeito dos laços mais imediatos com a Baixa Idade Média, a preocupação com os motores fundamentais da dinâmica ocidental e de suas consequências coloniais convidava a concentrar a atenção sobre esse momento.

A obra é dividida em duas partes, entre as quais existe uma forte dualidade. A primeira, sem dúvida mais convencional, esforça-se em introduzir a um conhecimento elementar da Idade Média e de sintetizar as informações relativas ao estabelecimento e à dinâmica da sociedade medieval. Entre um primeiro capítulo consagrado à Alta Idade Média e um último que se esforça em fazer a junção entre a Europa medieval e a América colonial, suas duas palavras-chave são “feudalismo” e “Igreja”. Essa primeira parte não esconde suas orientações historiográficas: a preocupação com a organização social (que inclui essencialmente a Igreja) prepondera sobre o relato factual dos conflitos entre os poderes; os quadros “nacionais” são pouco mencionados e a história da formação das entidades políticas, monárquicas ou outras, é evocada apenas sumariamente. A segunda parte esforça-se em avançar mais profundamente na compreensão das engrenagens da sociedade feudal: sem dúvida, ela exige mais do leitor. Talvez sejam notadas, nela, as impressões da história dita das mentalidades, mas gostaria, sobretudo, de sublinhar que se trata de abordar as estruturas fundamentais da sociedade medieval através de uma série de temas transversais: o tempo, o espaço, o sistema moral, a pessoa humana, o parentesco, a imagem. A questão é compreender como são organizados e pensados o universo e a sociedade, evitando as distinções que nos são habituais (economia—sociedade—política—religião) e esforçando-se para ligar, tão estreitamente quanto possível, a organização material da vida dos homens e as representações ideais que lhe dão coerência e vitalidade.*

* Ao longo do texto são indicados os autores que serviram mais diretamente de inspiração, mas as referências bibliográficas foram remetidas para o final do volume.

PRIMEIRA PARTE

FORMAÇÃO E DESENVOLVIMENTO
DA CRISTANDADE FEUDAL

CAPÍTULO I

GÊNESE DA SOCIEDADE CRISTÃ: A ALTA IDADE MÉDIA

MESMO SE O PRESENTE LIVRO tem por tema principal o desenvolvimento da Idade Média Central, é impossível ignorar os processos fundamentais de desorganização e de reorganização que caracterizam o meio milênio anterior e que são, a este título, indispensáveis para a compreensão da dinâmica medieval.

INSTALAÇÃO DE NOVOS POVOS E FRAGMENTAÇÃO DO OCIDENTE

Invasões bárbaras?

A tradicional expressão “invasões bárbaras” (que eram, normalmente, julgadas responsáveis pela queda do Império Romano do Ocidente) convida a uma dupla crítica. “Bárbaro”: na origem, a palavra designa apenas os não-gregos e, depois, os não-romanos. Mas a conotação negativa adquirida por este termo torna difícil empregá-lo hoje sem reproduzir um julgamento de valor que faz de Roma o padrão da civilização e de seus adversários os agentes da decadência, do atraso e da incultura. Com efeito, os povos germânicos — expressão aceitável em sua neutralidade descritiva — que se instalam pouco a pouco no território do Império decadente, e mais tarde arruinado, ignoram de início toda a cultura urbana tão estimada pelos romanos, não se entregam aos arcanos do direito e da administração do Estado, desconhecendo a prática da escritura. No entanto, sua coesão social e política em torno de seu chefe ou, ainda, sua habilidade em

matéria de artesanato e, principalmente, do trabalho com metais, superior à do mundo romano, asseguram-lhes algumas vantagens e permitem que eles se aproveitem das fraquezas de um Império em dificuldade. O termo “invasões” não é mais satisfatório do que o termo “bárbaros”. Houve vários episódios sangrentos, conflitos militares, incursões violentas e ocupações de cidades — certamente, aqueles aos quais as narrativas dos cronistas deram maior relevo. Entretanto, a instalação dos povos germânicos deve ser imaginada sobretudo como uma infiltração lenta, durando vários séculos, como uma imigração progressiva e muitas vezes pacífica, durante a qual os recém-chegados se instalaram individualmente, aproveitando-se de seus talentos artesanais ou pondo sua força física a serviço da armada romana; ou também em grupos numerosos, beneficiando-se então de um acordo com o Estado romano, que lhes concedia o estatuto de “povo federado”. O Império soube, então, em um primeiro momento, absorver essa imigração ou compor com ela, antes de desaparecer sob o efeito de suas próprias contradições, exacerbadas à medida que a infiltração estrangeira se ampliava.

A historiografia recente demonstrou-o bem: a zona de fronteira (*limes*) ao norte do Império teve um papel marcante, menos como separação, como se imagina com frequência, do que como espaço de trocas e interpenetração. Do lado romano, a presença de exércitos consideráveis e a implantação de um cordão de cidades importantes na retaguarda (Paris, Trêves, Colônia) estimulam a atividade dessas regiões e aumentam seu peso demográfico, lançando assim, sem dúvida, as bases da importância adquirida pelo Noroeste da Europa a partir da Alta Idade Média. Quanto aos grupos germânicos que vivem próximos do *limes*, eles deixam de ser nômades e tornam-se camponeses, vivendo em aldeias e praticando o pastoreio, o que lhes permite também serem guerreiros mais bem nutridos que os romanos. Devido à sua sedentarização, seu modo de vida é menos diferente do que se poderia crer daquele dos povos romanizados, que, aliás, comercializam de bom grado com eles. Assim, quando as razias dos hunos, vindos da Ásia Central, se abatem sobre a Europa, os visigodos que pedem autorização para entrar no Império são agricultores tão inquietos diante desse novo perigo quanto os próprios romanos. A fronteira foi, então, o espaço em que romanos e não-romanos habituaram-se a se encontrar e a fazer trocas, começando a dar à luz uma realidade intermediária; ela torna-se “o eixo involuntário em torno do qual os mundos romanos e bárbaros convergiam” (Peter Brown).

Mais tarde, a unidade imperial desloca-se definitivamente, cedendo o lugar, no decorrer dos séculos V e VI, a uma dezena de reinos germânicos. Desde 429-39, os vândalos instalam-se no Norte da África com o estatuto de povo federado; depois é a vez dos visigodos na Espanha e na Aquitânia, dos ostrogo-

dos na Itália (com Teodorico, que reina a partir de 493), dos burgúndios no Leste da Gália, dos francos ao norte desta e na Baixa Renânia e, finalmente, a partir de 570, os anglos e os saxões, que estabelecem na Grã-Bretanha (com exceção dos territórios da Escócia, da Irlanda e do País de Gales, que permanecem celtas) os numerosos reinos que se dilacerarão no decorrer da Alta Idade Média (Kent, Wessex, Essex, Ânglia Oriental, Mercia, Northumbria). Sem conseguir, de qualquer modo, inverter a fragmentação que caracteriza então o Ocidente, um fenômeno notável desse período é o aumento do poderio dos francos, conduzidos pelos soberanos da dinastia merovíngia, fundada por Clóvis († 511) e ilustrada por Clotário († 561) e Dagoberto († 639). Os francos conseguem, com efeito, expulsar os visigodos da Aquitânia (na batalha de Vouillé, em 507), incorporar os territórios de outros povos, especialmente aquele dos burgúndios, em 534, para finalmente dominar o conjunto da Gália (salvo a Armórica celta). Eles adquirem, assim, uma primazia no seio dos reinos germânicos, o que reforça ainda mais o peso, já dominante demograficamente, da Gália. Um pouco mais tarde, no decorrer do século VI, os últimos dos povos germânicos a chegarem, os lombardos, instalam-se na Itália, contribuindo para arruinar a reconquista de uma parte do antigo Império do Ocidente, levada a cabo pelo imperador do Oriente, Justiniano († 565).

Mesmo após a instalação dos povos germânicos, o Ocidente alto-medieval continua a ser marcado pela instabilidade do povoamento e pela presença dos recém-chegados. A expansão muçulmana submerge a Península Ibérica e põe fim ao reino visigótico em 711, enquanto bandos armados muçulmanos avançam até o centro da Gália com a intenção de pilhar Tours, até serem vencidos em Poitiers, em 732, pelo chefe franco Carlos Martel, o que os obriga a bater em retirada para além dos Pireneus. Depois, na segunda parte da Alta Idade Média, é preciso mencionar as incursões tumultuosas dos húngaros, no século X, e, sobretudo, dos povos escandinavos, também chamados vikings ou normandos (literalmente “os homens do Norte”). Guerreiros valentes e grandes navegadores, estes últimos atacam incessantemente as costas da Inglaterra desde o fim do século VIII e submetem os reinos anglo-saxões ao pagamento de um tributo, até que o dinamarquês Cnut se imponha como rei de toda a Inglaterra (1016-35). No continente, os homens do Norte aproveitam-se do enfraquecimento do Império Carolíngio e, a partir dos anos 840, não se contentam mais em atacar as regiões costeiras, mas penetram profundamente em todo o oeste dos territórios francos, evocando suas divindades pagãs e semeando pânico e destruição. Finalmente, os soberanos carolíngios são obrigados a ceder, e o Tratado de Saint-Clair-sur-Epte (911) concede aos normandos a região que, no Oeste da França,

tem ainda hoje seu nome. Mas o expansionismo dos vikings não pára por aí e, a partir desta base continental, o duque da Normandia, Guilherme, o Conquistador, se lança sobre a Inglaterra da qual ele se torna rei na sequência da vitória obtida em Hastings (1066) sobre Haroldo, que se esforçava para reconstruir um reino anglo-saxão. Por outro lado, a família normanda dos Hauteville arrisca-se ainda mais longe, conquistando o Sul da Itália com Roberto Guiscardo, em 1061, e, depois, a Sicília, em 1062, até que Roger II, reunindo o conjunto desses territórios, termine por obter o título de rei da Sicília, da Apúlia e da Calábria, em 1130. Finalmente, os vikings da Escandinávia, sob a condução do legendário Érico, o Vermelho, implantam-se, a partir do fim do primeiro milênio e por muitos séculos, nas costas da Groenlândia (que eles já denominam “país verde”). A partir dali, Leif Eriksson e seus homens aventuram-se, no início do século XI, até os rios do Canadá e, sem dúvida, da Terra Nova, mas são logo expulsos pelos seus habitantes. Eles foram, assim, os primeiros europeus a pisar em solo americano, mas sua aventura sem continuidade não teve o menor efeito histórico.

A fusão romano-germânica

Voltemos um pouco atrás para sublinhar os efeitos da fragmentação da unidade romana e da instauração dos reinos germânicos. O conjunto desses movimentos contribui para o deslocamento do centro de gravidade do mundo ocidental, do Mediterrâneo para o Noroeste da Europa. Aos fatores já evocados (papel da antiga fronteira romana, peso demográfico da Gália, expansão dos francos), é preciso juntar a conquista duradoura da Espanha pelos muçulmanos, que controlam igualmente o conjunto do Mediterrâneo ocidental, e a desorganização da Itália, esgotada pelo insustentável projeto da reconquista justiniana e pela epidemia da peste que a devasta a partir de 570 e durante o século VII. Desde então, o papel principal na Europa cristã transfere-se para o Norte. Outra consequência da desagregação do Império do Ocidente é o desaparecimento de todo o verdadeiro Estado. Uma vez quebrada a unidade de Roma, seu sistema fiscal desaba com ela. O ocaso da estrutura fiscal romana é, na verdade, um dos fatores que favorecem a conquista pelos povos germânicos. Mesmo se a dominação “bárbara” lhes custa do ponto de vista cultural, as cidades percebem muito bem que ela é preferível ao peso crescente do fisco romano, ao mesmo tempo que “os reis germânicos se dão conta de que o preço a ser pago por uma conquista fácil é muitas vezes o de outorgar aos proprietários romanos privilégios fiscais tão amplos que o sistema fiscal foi destruído a partir do interior”

(Chris Wickham). O desabamento da estrutura fiscal fez do Ocidente, a partir do meio do século VI, um conjunto de regiões sem relação entre si; e os reinos germânicos, mesmo quando levam mais longe a conquista, permanecem atrelados a essa profunda regionalização. Eles são incapazes de restaurar o imposto ou mesmo de exercer um verdadeiro controle sobre seus territórios e sobre as elites locais. Assim, se os reis germânicos têm uma intensa atividade de codificação jurídica, redigindo códigos e editos onde se misturam brevíários de direito romano e compilações de costumes tradicionais de origem germânica (lei sálica dos francos, leis de Etelberto, editos de Rotário etc.), esse frenesi jurídico corresponde à ausência de todo o poder real efetivo e toda tentativa séria de aplicação se revela um imenso fracasso. A força de um rei germânico é essencialmente um poder de fato: protegido por uma corte ligada a ele por um laço pessoal de fidelidade, ele é um guerreiro incontestado, conduzindo seus homens à vitória militar e à pilhagem. O processo que confunde a coisa pública com as possessões privadas do soberano, iniciado desde o século III, conduziu, no caso dos reis germânicos, a uma completa confusão. Resulta disso um patrimonialismo do poder que permite, notadamente, recompensar servidores fiéis através da concessão de um bem público. Em resumo, é impossível considerar Estados os reinos da Alta Idade Média.

Entretanto, seria um engano crer que o fim do Império signifique a substituição completa das estruturas sociais e culturais de Roma por um universo importado, próprio dos povos germânicos. Mais do que isso, constata-se um processo de convergência e de mistura do qual as elites romanas locais são, sem nenhuma dúvida, os atores principais. Elas compreendem que lhes é possível manter suas posições sem o apoio de Roma, desde que consigam em compor minimamente com os chefes de guerra germânicos. É claro, custa-lhes negociar com esses “bárbaros”, vestidos de peles de animais e de cabelos longos, que tudo ignoram dos refinamentos da civilização urbana. Mas o interesse prevalece e os chefes bárbaros recebem sua parte da riqueza romana — terras e escravos —, a ponto de tornarem-se membros eminentes das elites locais. Pouco a pouco, e inicialmente na Espanha e na Gália, as diferenças entre aristocratas romanos e chefes germânicos atenuam-se, e com maior intensidade ainda devido aos casamentos que, com frequência, unem suas linhagens. Assim, opera-se a unificação das elites, que terminam por partilhar um estilo de vida comum, cada vez mais militarizado, mas também fundado sobre a propriedade da terra e o controle das cidades. Essa fusão cultural romano-germânica é um dos traços fundamentais da Alta Idade Média e foi, sem dúvida, entre os francos que teve maior êxito, o que é um dos ingredientes de sua expansão. Essa fusão é, de

resto, precocemente ilustrada pelo selo de Childerico († 481), o pai de Clóvis, no qual o rei aparece retratado com os longos cabelos do chefe de guerra franco caindo sobre as pregas de uma toga romana (Peter Brown).

A CONTURBAÇÃO DAS ESTRUTURAS ANTIGAS

O declínio comercial e urbano

As desordens ligadas aos movimentos migratórios e ao fim da unidade romana têm consequências econômicas de primeira importância. A insegurança, combinada à falta de espécimes monetários e à ausência de manutenção seguida pela destruição progressiva da rede de estradas romanas, engendra o declínio e o quase desaparecimento do grande comércio, antes tão importante no Império. Evidentemente, alguns produtos de luxo continuam a alimentar as cortes reais e as casas aristocráticas (especiarias e produtos do Oriente, armas e peles da Escandinávia, escravos da Grã-Bretanha). Sem a manutenção, ainda que mínima, de um fluxo de troca de longa distância, não se poderia explicar o tesouro da tumba real de Sutton-Hoo (Suffolk, Inglaterra), do século VII, no qual foram encontrados armas e paramentos escandinavos, peças de ouro da Frância, prataria de Constantinopla e seda da Síria. Mas o esgotamento afeta o que compunha o essencial da circulação de mercadorias no Império, ou seja, os produtos alimentares de base, como os cereais, maciçamente importados da África para Roma e que serviam até mesmo ao abastecimento das tropas concentradas na fronteira norte, ou ainda os produtos artesanais que circulavam amplamente entre as regiões. Pode-se mencionar, assim, graças ao testemunho da arqueologia, o caso da cerâmica africana, que tinha invadido todo o mundo mediterrânico durante o Baixo Império e cujas exportações, embora poupadas pela conquista vândala, declinam e desaparecem em meados do século VI, abrindo caminho para o surgimento de estilos regionais de cerâmica. Com efeito, é do século VI que se deve datar o declínio maciço de todos os setores do artesanato (exceto da metalurgia, para a qual os povos germânicos contribuem com um conhecimento superior) e o fim das ilhas de prosperidade econômica que tinham sido preservadas até então. A produção realiza-se, doravante, em uma escala cada vez mais local, o que acentua ainda mais o declínio das trocas. A regionalização das atividades produtivas, paralela à fragmentação política, é justamente uma das características fundamentais da Alta Idade Média.

Junto com o grande comércio, as cidades, não menos emblemáticas da civilização romana, conhecem um profundo declínio. Suas dimensões reduzem-se de modo considerável: Roma, que deve ter atingido 1 milhão de habitantes, tem ainda 200 mil depois de 410, mas somente 50 mil no fim do século VI; para tomar um outro exemplo, bem mais comum, uma cidade do centro da Gália, como Clermont, que antes se estendia por duzentos hectares, encerra em estreitas muralhas um território reduzido a três hectares. Desde 250, tem início a diminuição do ritmo das construções públicas que faziam as honras das cidades romanas e que cessam completamente após 400 (com a exceção dos edifícios episcopais). Os antigos edifícios públicos caem em ruínas e seus materiais são muitas vezes reutilizados para edificar igrejas ou casas particulares. As elites senatoriais, antes associadas ao prestígio da capital, voltam-se para os seus domínios (*villae*), enquanto as instituições urbanas (como a *curia*, antiga instância de governo autônomo das cidades) vacilam diante do poder crescente dos bispos. Em suma, as cidades, e com elas a cultura urbana que compunha o coração da civilização romana, não são mais do que a sombra delas mesmas. Mas, a despeito de seu declínio considerável, as cidades do Ocidente jamais desaparecem completamente. Pode-se mesmo dizer que, aproveitando-se da fraqueza do controle exercido pelos reis germânicos, elas se mantêm como os principais atores políticos no nível local, durante os séculos VI a VIII (Chris Wickham). Seu papel é, por certo, apagado, mas, graças à ampla autonomia das elites urbanas e ao desenvolvimento da função episcopal, elas conseguem sobreviver à crise final do sistema romano.

Enquanto as cidades declinam, a ruralização constitui um traço essencial da Alta Idade Média. As desordens já mencionadas são sentidas também nos campos e os séculos V e VI são caracterizados por uma crise de produção agrícola. Seria, porém, imprudente estender essa conclusão ao conjunto do período considerado aqui. Ao contrário, apesar da raridade de fontes de informação, os historiadores acumularam indícios que põem em causa a idéia tradicional de uma recessão generalizada dos campos durante a Alta Idade Média. Evidentemente, a diminuição — de cerca de um terço — do tamanho dos animais de criação entre o Baixo Império e a Alta Idade Média indica o recuo do grande domínio e o abandono da comercialização do rebanho, em benefício de uma criação para uso local. Entretanto, constata-se também, durante a Alta Idade Média, a difusão lenta de certas inovações técnicas (moinho d'água, instrumental metálico), assim como uma leve expansão das superfícies cultivadas. Trata-se, é claro, de um primeiro desenvolvimento, limitado e frágil, muitas vezes interrompido e periodicamente posto em causa por circunstâncias adversas, mas, em todo caso, fundamental na medida em que ele acumula as forças silenciosas que se afirmarão durante o período seguinte.

O desaparecimento da escravidão

O mais determinante, sem dúvida, são as profundas transformações das estruturas sociais rurais. No mundo romano, o essencial da produção agrícola era assegurado no quadro do grande domínio escravista. Ora, é justamente esse tipo de organização — começando pela própria escravidão — que desaparece. Essa questão suscitou amplas discussões que, ainda hoje, estão longe de estar resolvidas e são esclarecidas apenas por informações imperfeitas. ~~Entretanto, uma~~ constatação essencial é capaz de obter unanimidade: quando se atinge o século XI, a escravidão, que constituía a base da produção agrícola no Império Romano, cessa de existir, de modo que, entre o fim da Antiguidade tardia e o fim da Alta Idade Média, ocorre inegavelmente o desaparecimento da escravidão produtiva (por outro lado, a escravidão doméstica, que não tem nenhum papel na produção agrícola, continua a existir, notadamente nas cidades da Europa mediterrânica, até o fim da Idade Média, e mesmo depois). Mas o acordo termina desde que se levantem três questões determinantes para compreender o desaparecimento da escravidão: Por quê? Quando? Como?

As causas religiosas, tradicionalmente evocadas, tiveram sua importância limitada pela historiografia do último meio século. De fato, o cristianismo está longe de condenar a escravidão, como atestam os escritos de São Paulo. Pelo contrário, ele se esforça para reforçar a sua legitimidade, a tal ponto que teólogos como Santo Agostinho e Isidoro de Sevilha, tão essenciais para o pensamento medieval, vêem nela um castigo de Deus. É verdade que a Igreja considera a libertação dos escravos (*manumissio*) um ato piedoso, mas ela própria não dá o exemplo, pois os escravos que possui em grande número são considerados pertencentes a Deus e, assim, não poderiam ser retirados de um senhor tão eminente (para não mencionar o fato de que um papa como Gregório, o Grande, compra novos escravos). Entretanto, ainda que a Igreja em nada se oponha à escravidão, a difusão das práticas cristãs modifica profundamente a percepção dos escravos e ameniza, pouco a pouco, sua exclusão da sociedade humana. Com efeito, se, num primeiro momento, a Igreja proíbe a redução à escravidão de um cristão, a seguir ela reconhece que o escravo é um cristão: este recebe o batismo (sua alma deve, portanto, ser salva) e ele partilha o mesmo lugar dos homens livres durante os ofícios. Tal prática, que diminui a separação entre livres e não-livres, tende a solapar os fundamentos ideológicos da escravidão, ou seja, a natureza infra-humana do escravo e sua dessocialização radical (Pierre Bonnassie).

Causas militares também são tradicionalmente evocadas, pois o fim das guerras romanas de conquista parece secar as fontes de abastecimento de escravos. Mas as desordens do século V suscitam, ao contrário, uma alta do número

de escravos e as guerras incessantes levadas a cabo pelos reinos germânicos, entre si ou contra as populações anteriormente estabelecidas (os celtas, vítimas do avanço dos anglo-saxões nas Ilhas Britânicas, são massacrados, condenados ao exílio na Armórica ou reduzidos à escravidão), asseguram a manutenção de um manancial de novos fornecimentos ao longo dos séculos VI e VII, do mesmo modo que, no século IX, as razias carolíngias na Boêmia e na Europa Central. Mas, enquanto o escravo antigo era um estrangeiro, ignorando a língua de seus senhores, não ocorre mais o mesmo com o escravo desse período, com frequência capturado no decorrer de uma guerra entre vizinhos, o que contribui ainda mais para reduzir sua dessocialização e a distância que o separa dos homens livres.

Rejeitando as explicações ligadas aos contextos religioso e militar, a historiografia, desde Marc Bloch, insistiu sobre as causas econômicas do declínio da escravidão: uma vez desaparecido o contexto bastante aberto da economia antiga, que permitia obter grandes benefícios da produção agrícola, a escravidão deixa de ser adaptada. Os grandes proprietários se dão conta do custo e do peso da manutenção da mão-de-obra escrava, que é preciso alimentar durante todo o ano, inclusive durante as estações não produtivas. Doravante, revela-se mais eficaz instalá-la em terrenos situados às margens do domínio, o que lhe permite obter sua subsistência, em troca de um trabalho realizado nas terras do senhor ou de uma parte da colheita obtida. Tal é o processo de *chisement*, já praticado no século III e bem atestado entre o século VI e o IX. Ele leva à formação do *grande domínio*, considerado a organização rural clássica da Alta Idade Média e, em particular, da época carolíngia. Muitas vezes tão extenso como aqueles da Antiguidade (por vezes, superando 10 mil hectares), ele se caracteriza por uma dualidade entre a reserva ("*terra dominicata*"), explorada diretamente pelo senhor (graças à mão-de-obra servil e ao pesado trabalho que os camponeses vinculados devem realizar em suas terras, em geral três dias por semana), e os mansos ("*mansi*"), parcelas onde estes últimos são instalados e graças às quais eles asseguram sua subsistência.

Modificações importantes devem ser, entretanto, acrescentadas ao esquema acima. A importância do grande domínio deve ser relativizada. Se ele constitui a forma de organização que assegura, de modo privilegiado, o poderio dos grupos dominantes — aristocracia e Igreja —, convém sublinhar a importância, durante a Alta Idade Média, de pequenos camponeses livres, que cultivam terras independentes dos grandes domínios, denominadas *alódios*. Esses homens livres beneficiavam-se de uma posição privilegiada, particularmente em matéria judiciária, mas sobre eles pesam obrigações, especialmente militares, que são difíceis de suportar, já que são bastante pobres. É por isso que se enfatizou que eles deveriam se interessar de perto pelas possibilidades oferecidas pelas inovações técnicas e por tudo que pudesse aumentar sua produção. Enquanto alguns his-

toriadore associa o primeiro desenvolvimento dos campos, a partir do século VIII, aos grandes domínios, outros se perguntam se ele não foi, antes, obra dos camponeses alodiais e se estes últimos não constituíam, então, a maioria da população rural. Em todo caso, a dinâmica atinge os grandes domínios, onde termina por acentuar o processo de vinculação (*chacement*) dos antigos escravos, a descentralização de satélites que dependem do domínio principal, e o enfraquecimento do controle sobre os mansos. A dificuldade de organização dos grandes domínios e os inconvenientes da mão-de-obra escrava foram, certamente, causas decisivas da decadência da escravidão, mas intervêm não no contexto de recessão suposto por Marc Bloch, mas em interação com o relativo desenvolvimento posto em marcha pelo campesinato alodial.

Críticas posteriores à obra de Marc Bloch sugerem que as causas econômicas não são suficientes. Assim, alguns quiseram sublinhar que o fim da escravidão era a obra dos próprios escravos e de suas lutas (de classe) pela libertação (Pierre Dockès). Pode-se, com efeito, dar relevo à importância das guerras bagaudas,¹ revoltas de escravos que explodem no século III, e, depois, em meados do século V (assim como a revolta dos escravos das Astúrias, em 770), ou, ainda, sublinhar que existem várias outras formas de resistência, desde a reticência ante o trabalho ou simplesmente sua sabotagem até a fuga que, no decorrer da Alta Idade Média, se faz cada vez mais maciça, suscitando preocupação crescente das camadas dominantes. Entretanto, tendo em vista a cronologia, se é difícil atribuir o papel determinante às lutas dos dominados, as observações de Pierre Dockès estimularam a sublinhar o papel das transformações políticas. Com efeito, a manutenção de um sistema de exploração tão rude como a escravidão supõe a existência de um aparelho de Estado forte, garantindo sua reprodução pelas leis que lhe conferem legitimidade ideológica e pela existência de uma força repressiva — utilizada ou não, mas sempre ameaçadora —, indispensável para garantir a obediência dos dominados. Do mesmo modo, quando declinou o aparelho do Estado antigo, os proprietários fundiários tiveram cada vez mais dificuldade em manter sua dominação sobre seus escravos. É verdade que cada sobressalto do poder político — inclusive, ainda, durante a época carolíngia — parece propício a uma defesa da escravidão, mas trata-se sempre de tentativas limitadas e cada vez menos capazes de frear uma evolução cada vez mais irresistível. Assim, é uma mutação global, ao mesmo tempo econômica, social e política, que conduz os senhores a transformar grandes domínios, que haviam se tornado incontroláveis e pouco adaptados às novas realidades, e a renunciar progressivamente à exploração direta do rebanho humano.

1. Palavra de origem celta que significa “combate”, “tropa de guerreiros” ou “bandidos”. (N. T.)

A cronologia da extinção da escravidão não está menos sujeita à controvérsia. Pode-se, entretanto, renunciar às teses mais extremas. Assim, a maior parte dos historiadores marxistas, obnubilados pelos escritos dos clássicos do materialismo histórico, associa o fim do escravagismo à crise do Império Romano, que se supõe ter marcado, nos séculos III a V, a transição decisiva do modo de produção antigo para o modo de produção feudal. Mas as pesquisas realizadas desde há mais de meio século demonstraram o caráter insustentável dessa tese, uma vez que numerosas fontes atestam a manutenção maciça, durante a Alta Idade Média, de uma escravidão essencialmente idêntica àquela da Antiguidade. Assim, nas leis germânicas dos séculos VI a VIII, a condição infra-humana do escravo é reiterada sem modificações substanciais: o escravo é comparado a um animal, como o confirmam as freqüentes menções que dele são feitas nas rubricas consagradas ao gado. A fim de obter sua obediência pelo terror, ele pode ser espancado, mutilado (ablação do nariz, das orelhas, dos lábios, ou escalpo, opções que têm a vantagem de não diminuir a sua força de trabalho) e mesmo morto, se necessário. Ele é privado de todo direito de propriedade plena, não pode se casar e seus filhos pertencem a seu senhor, que pode vendê-los a seu critério. Enfim, a interdição das relações sexuais do escravo com uma mulher livre, equiparadas a um ato de bestialidade punível com a morte dos dois culpados, confirma a segregação radical de que são vítimas os escravos. Assim, a manutenção da escravidão produtiva durante a Alta Idade Média é bem atestada, mas nem por isso se poderia pensar em empurrar seu desaparecimento para o extremo fim do século X, ou mesmo para o início do século XI, como o faz notadamente Guy Bois. É possível que, por volta do ano mil, ainda existam escravos nos domínios rurais (denominados, nos textos, *servus* ou *mancipium*), mas, além do fato de podermos discutir sua situação, sua importância é doravante limitada, até mesmo marginal, e eles deixaram de sustentar o essencial das tarefas produtivas. Admitir-se-á, então, com Pierre Bonnassie, que “a extinção do regime escravagista é uma longa história que se estende por toda a Alta Idade Média”. O essencial do processo consuma-se, sem dúvida, entre os séculos V e VIII, enquanto os testemunhos dos séculos IX e X manifestam os últimos esforços para salvar um sistema que se tornara insustentável e que, finalmente, agoniza e morre definitivamente.

Tendo já evocado as principais modalidades de extinção da escravidão, serão suficientes apenas algumas observações complementares sobre esse ponto. Uma das vias é a liberação dos escravos (*manumissio*), que passam a engrossar as fileiras desse pequeno campesinato livre, ao qual se pode atribuir o primeiro crescimento dos campos da Alta Idade Média. Entretanto, a liberação nem sempre se dá sem restrições, e a prática bastante freqüente da *manumissio cum obsequio* prevê uma ressalva de obediência e a obrigação de prestar serviços ao senhor.

A outra via é a da vinculação (*chacement*) dos escravos. Em certos casos, esta vem acompanhada de *manumissio*, mas isso, na maior parte do tempo, não modifica formalmente a condição jurídica do beneficiário: este permanece legalmente um escravo, mesmo se, na prática, o escravo vinculado não é mais exatamente um escravo, sobretudo à medida que seguem as gerações. Isso não significa, no entanto, que todo traço de escravidão desapareça, pois, ainda no século X, um manso servil deve 156 dias de corvéia por ano (contra menos de 36 para um manso livre, no caso da abadia bávara de Staffelsee). Assim, quer se trate de escravos vinculados ou de homens libertos *cum obsequio*, multiplicam-se as situações intermediárias que tornam fluida a delimitação anterior entre livres e não-livres e prefiguram a consolidação da categoria medieval de servidão. De fato, cada vez menos se distingue claramente um escravo vinculado, cujo modo de vida se afasta manifestamente daquele do antigo rebanho humano, e um homem de origem livre, submetido a uma pressão cada vez mais forte e cujos direitos são pouco a pouco solapados.

Uma modalidade fundamental da transição do escravagismo para o feudalismo refere-se, então, à progressiva atenuação da diferença entre livres e não-livres, não apenas pela multiplicação de situações intermediárias, mas igualmente pela perda da validade prática dessa distinção, devido aos motivos militares e religiosos já evocados. Quando certos clérigos dos séculos VIII e IX pleiteiam pela supressão da diferença entre livres e não-livres é porque, aparentemente, esta se encontra em via de perder todo significado real e porque é cada vez mais impraticável pretender excluir da humanidade e da sociedade os indivíduos cujo modo de vida se aproxima daquele dos demais camponeses pobres. Assim, o desaparecimento muito progressivo da escravidão se faz menos por uma baixa dos efetivos (que seria facilmente mensurável) do que por uma transformação lenta e por etapas das posições (o que torna o fenômeno muito mais complexo e difícil de ser apreendido). Continua sendo verdade que a dinâmica fundamental é a de uma extinção do grande domínio escravagista, base da economia antiga, que, através de suas diversas formas de transição, levou a um novo sistema cuja forma estabilizada será claramente perceptível a partir do século XI.

CONVERSÃO AO CRISTIANISMO E ENRAIZAMENTO DA IGREJA

O Império tardio era cristão desde a conversão do imperador Constantino, quando de sua vitória sobre Maxêncio na ponte Milvius, em 312. Esse evento marca o fim das perseguições contra os cristãos e favorece a propagação da nova

religião em um momento em que, sem dúvida, somente um décimo dos habitantes do Império aderiria a ela. Depois, em 392, o imperador Teodósio faz do cristianismo a única religião lícita no Império. Ao longo do século IV, beneficiando-se da paz, das riquezas e dos meios para consolidar posições de força locais outorgadas pelo imperador, a Igreja cresce tirando proveito das estruturas imperiais. A rede das dioceses, que se consolida então e que perdurará, no essencial, até a época moderna, superpõe-se àquela das cidades romanas (em consequência, nas regiões antigamente romanizadas, como a Itália ou o Sul da Gália, onde existia um número elevado de cidades antigas, observa-se uma rede densa de pequenas dioceses, enquanto no Norte, onde a rede urbana antiga era mais flácida, as dioceses são menos numerosas e bem mais extensas). Um outro exemplo dessa aliança entre o Império tardio e a Igreja é a estreita associação que se opera entre a figura do imperador e a de Cristo, da qual a abundante iconografia dessa época fornece testemunho.

A conversão dos reis germânicos

Se o Império deixou de ser o inimigo do cristianismo, a ponto de certos clérigos indagarem-se se a destruição de Roma não anunciaria o fim do mundo, a ameaça vem, doravante, dos povos germânicos, na maioria ainda pagãos. É verdade que visigodos, ostrogodos e vândalos já estão convertidos quando penetram no Império, mas eles optam pela doutrina ariana e não pela ortodoxia católica, que Constantino fizera ser adotada pelo Concílio de Nicéia, em 325 (segunda parte, capítulo V). Eles encontram-se, então, em dissonância com as populações católicas dos territórios onde se instalam e, sobretudo, com o clero local, que considera o arianismo uma heresia. Desse ponto de vista, os francos, ainda pagãos no fim do século V, fazem uma escolha politicamente mais pertinente: seu rei, Clóvis, que percebe muito bem a força adquirida pelos bispos de seu reino, decide converter-se ao cristianismo (católico) e faz-se batizar, em companhia de 3 mil soldados de sua armada, por Remígio, bispo de Reims, em uma data que as fontes não permitem estabelecer com certeza (496 ou 499?). Esse episódio fará de Remígio um dos grandes santos da monarquia franca e de Reims, a catedral obrigatória para a sagração de seus reis. De imediato, a escolha de Clóvis lhe permite estar em acordo com as populações e o clero de seu reino e obter, assim, o apoio dos bispos para seus empreendimentos militares contra os visigodos arianos. De resto, o reino visigótico da Espanha juntar-se-á tardiamente a essa judiciosa unificação religiosa através da conversão ao catolicismo do rei Recaredo, em 587.

No Norte da Europa, o paganismo perdura muito mais tempo. Tem-se conhecimento, no século V, da missão pioneira de Patrício, primeiro evangelizador da Irlanda (e seu futuro patrono). Entretanto, se o cristianismo finca pé no mundo celta, é preciso esperar o fim do século VI para que ele se torne a fé exclusiva dos clãs aristocráticos da ilha. Mesmo então, o passado pré-cristão persiste com uma força que seria inconcebível no continente, dando lugar a um sistema original entre uma cultura romano-cristã importada e a cultura local de um mundo celta que jamais havia sido romanizado (do que são testemunhos as cruzes de pedra em que se misturam símbolos cristãos e o imaginário celta; como visto na figura 1, na p. 36). A conversão ao cristianismo é ainda mais lenta nos reinos anglo-saxões, que ainda são pagãos quando Gregório, o Grande, envia, de Roma, uma primeira missão, em 597. Esta, dirigida pelo monge Agostinho, chega a batizar o rei de Kent, Etelberto, assim como uma dezena de milhares de anglos. O soberano julga a ocasião proveitosa e sua conversão, feita sob a égide de Roma, permite-lhe assimilar seu gesto ao de Constantino. Mas a missão de Agostinho esbarra em uma grande desconfiança e progride com dificuldade. Edwin, poderoso rei da Northumbria, converte-se apenas em 628, não sem antes tomar o cuidado de dar ao evento um sentido conforme os valores guerreiros tradicionais de seu povo (no mais, quando de sua morte, quatro anos mais tarde, o cristianismo desmorona em seu reino). De fato, é preciso esperar a *História eclesiástica do povo inglês*, em 731, na qual Beda, o Venerável, uma das figuras mais eminentes da cultura da Alta Idade Média, relata as peripécias dos reinos anglo-saxões e de sua lenta conversão, para poder considerar que esta fase movimentada esteja terminada e que a Bretanha insular (que, a partir dali, se pode nomear também Inglaterra) seja uma terra cristã.

Ao norte do continente, a progressão do cristianismo é ainda mais tardia. No fim do século VII, a partir de Utrecht e, sobretudo, de seu monastério de Echternach, Vilibrordo inicia a conversão dos frisões instalados no Norte da Gália, consolidando assim uma zona fronteira instável, para grande benefício dos soberanos francos. Quanto a Bonifácio (675-754), ele é enviado, com o apoio dos reis francos e do pontífice romano, como bispo missionário das igrejas da Germânia, progredindo ao sabor das incursões dos francos contra os saxões do Leste, ainda pagãos. Embora de maneira frágil, ele consegue estabelecer o cristianismo na Bavária e na zona renana (onde ele funda o monastério de Fulda, destinado a ter grande influência). Isso lhe vale o título de apóstolo da Germânia, mesmo se é somente com as conquistas de Carlos Magno que a conversão dos saxões será verdadeiramente efetiva. A vinculação da Europa ao cristianismo é uma longa aventura que termina por volta do ano mil, com a conversão da Polônia (966) e da Hungria (batismo do futuro rei Estevão I, em 985), da

Escandinávia (batismo dos reis Haroldo Dente Azul, da Dinamarca, em 960; Olavo Tryggveson da Noruega, em 995, e Olavo da Suécia, em 1008) e da Islândia (no ano mil, pelo voto da assembléia camponesa reunida em Thingvellir após um ritual de xamanismo realizado por seu chefe). Mesmo se as datas indicam apenas a conversão dos líderes e não uma difusão geral do cristianismo, doravante o Ocidente é por inteiro uma cristandade (católica) e a fronteira móvel — mas sempre presente durante a Alta Idade Média — em que cristãos e pagãos entravam em contato só continua a existir de maneira residual.

Poderio dos bispos e florescimento do movimento monástico

O processo de conversão seria incompreensível se não se considerasse o surgimento da instituição eclesiástica. O tema será retomado no capítulo III desta primeira parte, mas devemos sublinhar, desde já, o papel fundamental dos bispos que, no Ocidente cristão dos séculos V a VII, são os pilares incontestáveis da Igreja. Eles captam em seu benefício o que subsiste das estruturas urbanas romanas, de modo que, ao passo que seu prestígio cresce, a função episcopal é investida pela aristocracia, especialmente a senatorial. Essa aristocratização da Igreja, bastante saliente na Gália do Sul e na Espanha, assegura a manutenção de uma rede de cidades episcopais nas mãos de homens bem formados, escorados por famílias poderosas e que sabem governar. O bispo é, então, a principal autoridade urbana, concentrando em si poderes religiosos e políticos: ele é juiz e conciliador, encarnação da lei e da ordem, “pai” e protetor de sua cidade. E o bispo não pretende cumprir esse papel apenas com suas forças humanas; ele tem necessidade, nesses tempos conturbados, de uma ajuda sobrenatural, que ele encontra junto aos santos, cujo culto constitui uma extraordinária invenção desse período. Ambrósio, bispo de Milão (mais tarde tido como um dos quatro

✧ Doutores da Igreja ocidental, com Agostinho, Jerônimo e Gregório), está entre os que dão um impulso decisivo a essa inovação quando procede, com grande reforço do fasto litúrgico, à exumação dos corpos dos mártires Gervásio e Protásio e à sua transferência para sua basílica episcopal, em 386. Pouco a pouco, a Europa inteira põe-se a venerar os santos, “esses mortos muito especiais” (Peter Brown), cuja vida exemplar e a perfeição heróica transformam os restos corporais (as relíquias) em um depósito de sacralidade, um canal privilegiado de comunicação com a divindade e uma garantia de proteção celeste, até mesmo de eficácia miraculosa. Cada diocese tem, doravante, o seu santo padroeiro: mártir ou bispo fundador mais ou menos lendário, ele é um *patronus*, no sentido que esta palavra tinha na sociedade romana, ou seja, um poderoso protetor

capaz de cuidar de sua clientela, um personagem influente na corte celeste — como, anteriormente, os aristocratas na corte imperial —, intercedendo pelas palavras (*suffragia*) pronunciadas em defesa dos clientes que lhe rendem as homenagens devidas à sua posição.

Desde então, a reputação do santo padroeiro, de quem a catedral geralmente conserva o corpo, é um elemento decisivo do prestígio do bispo encarregado dela e é compreensível que estes tenham tido o cuidado de estabelecer e embelezar a biografia de seus heróis, de divulgar seus milagres e de dar ao seu túmulo um fausto cada vez maior. Um exemplo espetacular é o de São Martinho, soldado romano convertido no século IV, que se tornou bispo de Tours e apóstolo do Norte da Gália. É somente nos anos 460, todavia, que um de seus sucessores à frente da diocese transforma o seu túmulo, até então modesto, e constrói para ele uma imensa basílica, ornada de mosaicos mostrando os milagres realizados por Martinho, testemunhando um poderio sempre ativo, do qual os visitantes, vindos de toda a Gália, esperam se beneficiar. O renome do santo confere o prestígio da sede episcopal e não é surpreendente que um dos grandes prelados desse período seja Gregório de Tours, bispo desta cidade de 573 a 594, cuja *História dos francos* nos informa sobre sua época e sobre a importância de uma devoção aos santos que o bispo partilha plenamente com seus mais humildes fiéis. Todo o Ocidente desse período se cobre de santuários luxuriantes, imagens terrestres do paraíso; e as cidades, onde pululam as igrejas, parecem se transformar em centros cerimoniais votados ao culto dos santos. Em breve, as relíquias tornam-se objetos tão sagrados e tão essenciais à influência das igrejas que se está sempre pronto a encontrá-las. Multiplicam-se, então, os roubos de relíquias, concebidos não como atos de vandalismo, mas como empreendimentos piedosos, justificados para o próprio bem do santo, tido como maltratado na sua morada anterior e clamando pelos cuidados da nova comunidade que o acolhe (Patrick Geary). Um dos mais célebres roubos de relíquia é cometido pelos venezianos, que se apossam do corpo do evangelista Marcos em Alexandria, em 827, e o levam para sua cidade, da qual ele se tornará o símbolo e o tesouro supremo. Mas este é apenas um episódio dentre muitos outros, muitas vezes mais modestos e nos quais não faltam as atuações de traficantes que negociam suas intervenções para o benefício espiritual dos futuros depositários de relíquias prestigiosas. Ao longo da Antiguidade tardia e da Alta Idade Média, o culto dos santos torna-se um dos fundamentos da organização social, fazendo das relíquias os bens mais preciosos que se pode possuir sobre a terra e os instrumentos indispensáveis de contato com o mundo celeste.

Nessa época, os bispos são ainda mais importantes, pois não dependem de nenhuma hierarquia. O bispo de Roma (que se reservará mais tarde o título

de papa) beneficia-se, então, apenas de um privilégio honorífico, reconhecido desde a Antiguidade, ao mesmo título que os patriarcas de Constantinopla, Antioquia e Alexandria. Sua eminente opinião é habitualmente solicitada por diferentes partes do Ocidente, mas também por Constantinopla, onde ela tem peso nos debates teológicos. De fato, nos séculos V e VI, o bispo de Roma tem os olhos voltados, sobretudo, para o Império do Oriente, do qual se considera parte integrante. Não existe, então, nenhuma estruturação hierarquizada da Igreja ocidental. Nela, cada diocese é praticamente autônoma e o bispo é senhor de seu domínio, mesmo se, por vezes, ele é convocado para concílios “nacionais”, como os que aconteceram em Toledo, na Espanha visigótica do século VII. O mesmo ocorre ainda nos tempos de Gregório, o Grande (papa de 590 a 604), apesar de alguns sinais de mudança: voltando-se cada vez mais para o Ocidente, Gregório envia a missão de Agostinho às Ilhas Britânicas e faz com que sua chancelaria redija cerca de 20 mil cartas em resposta a solicitações referentes a questões administrativas ou eclesiásticas vindas de todo o Ocidente. Entretanto, se sua opinião conta, como aquela de uma fonte de sabedoria ou, por vezes, de um árbitro, Gregório não dispõe de nenhuma superioridade institucional sobre os demais bispos e de nenhum poder disciplinar para intervir nos negócios de suas dioceses. Se ele é uma das figuras maiores da Igreja medieval, isso se deve, sobretudo, à sua obra teológica e moral. Sua mensagem, particularmente clara, dá a medida da afirmação da instituição eclesial de seu tempo. Ele estabelece para a sociedade doravante cristã (e, por conseqüência, para os soberanos que as dirigem) um objetivo fundamental: a salvação das almas. O pecado e o diabo estando em todos os lugares, não é fácil consegui-la, e menos ainda para os homens engajados nos negócios do mundo e no governo dos homens. Para essa questão tão delicada, Gregório recomenda que, então, os cristãos se confiem a uma elite de especialistas do sagrado, que ele qualifica de “médicos da alma”, que sabem melhor do que ninguém como salvá-los dos múltiplos perigos que os cercam. O propósito é exigente para os clérigos, em particular para esses aristocratas tornados bispos, suspeitos de serem mais dotados para o comando dos homens do que para os exercícios espirituais. Mas, acima de tudo, isso oferece um testemunho da distância cada vez maior entre clérigos e laicos e da posição dominante reivindicada por um clero que pretende, dali para a frente, guiar a sociedade e enunciar as normas que convêm ao “governo das almas” (Peter Brown).

Além dos bispos, uma outra instituição, totalmente nova, tem seu início durante os séculos da Alta Idade Média, terminando por moldar de maneira decisiva a face do cristianismo ocidental: o movimento monástico. É no início do século V que ele finca o pé no Ocidente. Vindo do Oriente, João Cassiano chega a Marselha com a idéia de aclimatar a experiência dos eremitas do deser-

to egípcio, de quem ele descreve, em suas *Instituições cenobitas*, as realizações penitenciais e a sabedoria, enquanto santo Honorato funda, não longe dali, o monastério de Lerins, rígida escola onde são formados os filhos da aristocracia meridional destinados à carreira episcopal. Mas é sobretudo no século VI que as fundações monásticas se multiplicam, como tantas outras iniciativas particulares, assumidas com frequência pelos bispos ou, por vezes, a título privado. Assim, Cesário, bispo de Arles, cria, em 512, um monastério para sua irmã e outras duzentas monjas (para as mulheres, muitas vezes originárias da aristocracia, o ideal fundamental é a preservação da virgindade). Em meados do mesmo século, Cassiodoro (490-580) funda um monastério no Sul da Itália, o qual busca ser, sobretudo, um lugar de cultura, consagrado à preservação da retórica e da gramática latinas e à difusão da literatura cristã. Um pouco mais tarde, Gregório, o Grande, saído de uma família romana, renuncia à sua carreira de funcionário imperial e decide transformar sua casa no Aventino em um retiro onde leva uma vida de penitência extremamente severa. Várias obras que se esforçam para codificar as regras da vida monástica circulam na Itália desse tempo, tais como a anônima *Regra do senhor* ou a *Regra de São Bento*, destinada a ter um futuro mais glorioso. Morto em 547, este é apenas um fundador dentre outros e seu monastério do Monte Cassino é destruído, pouco tempo depois, pelos lombardos. Sem dúvida, é Gregório, o Grande, o verdadeiro inventor da figura de Bento, de quem ele conta a vida e os milagres no livro II de seus *Diálogos*, em 594, preparando, assim, a origem mais tardia do movimento monástico que será chamado beneditino. Enfim, mais ao norte, em 590, Colombano, um santo homem vindo da Irlanda, funda Luxeuil, nos Vosges, onde a aristocracia franca faz educar seus filhos. Por volta de 600, existem, ao todo, cerca de duzentos monastérios na Gália e, um século depois, mais 320, alguns dos quais são imensamente ricos, possuindo por vezes até 20 mil hectares de terras. O conjunto desses estabelecimentos, geralmente fundados em lugares isolados, permite ao cristianismo fincar pé nos campos: ao lado da rede urbana dos bispos, existe agora uma plantação rural de fundações monásticas.

O sucesso dessa instituição é considerável. A tal ponto que, no século VI, a palavra “conversão” adquire um novo sentido. Ela não significa mais apenas a adesão a uma nova fé, mas também a escolha de uma vida resolutamente distinta, marcada pela entrada em um monastério. Com efeito, se os primeiros discípulos de Cristo eram uma elite cuja escolha árdua podia ser vista como sinal seguro da eleição divina, a partir de agora, em uma sociedade tornada inteiramente cristã, alguns se perguntam se a qualidade de cristão é uma garantia suficiente para alcançar a salvação. Como conseguir, pois, a própria salvação em meio das atribulações do mundo secular? Como se preservar do pecado quan-

do se participa dos negócios de um tempo tumultuoso? Aos laicos devotos, o ideal de vida cristão parece cada vez mais inacessível e mesmo a carreira eclesiástica, estreitamente ligada às preocupações mundanas, parece muito pouco segura. A exigência de uma escola mais rude impõe-se: esta será o monastério, lugar de estudo e de prece, de mortificação de si mesmo pela obediência alienante ao abade, pela penitência e pela privação. Espiritual e ideologicamente, a aparição do movimento monástico é, então, o contragolpe da formação de uma sociedade que se quer inteiramente cristã, mas se admite necessariamente imperfeita. Ele é o refúgio de um ideal ascético em meio a um mundo que a teologia moral de Agostinho e de Gregório entrega à onipresença do pecado. Mas ele é também o instrumento de um aprofundamento da cristianização do espaço ocidental e da penetração da Igreja nos campos.

A luta contra o paganismo

Através de que processos ocorreu a conversão do Ocidente ao cristianismo? Ao que tudo indica, o batismo de um rei e de alguns guerreiros não é suficiente para tornar um povo cristão. Por volta de 500, o cristianismo é ainda essencialmente uma religião das cidades (e bastante imperfeita, pois, por exemplo, em 495, ainda são celebradas em Roma as Lupercais, festas pagãs de purificação, ao longo das quais os jovens aristocratas correm nus através da cidade). Para se ter uma idéia, basta saber que é então que a palavra “pagão” ganha o sentido cristão que conhecemos ainda hoje. No entanto, como sublinha a *História contra os pagãos* de Orósio, “pagão” (*paganus*) é também o homem do *pagus*, o camponês. Assim, o politeísmo antigo é considerado uma crença de homens rurais atrasados. Ele não somente é uma ilusão “fora de moda”, como já o havia dito Constantino, mas, além disso, é um resquício rural, objeto do desprezo dos cidadãos. Para os cristãos, os deuses antigos existem, mas são demônios, que é preciso caçar. A expulsão dos demônios encontra-se, então, no centro de toda narrativa de propagação da fé cristã contra o paganismo. A primeira forma disso é o batismo que, tanto quanto uma adesão a Deus, é uma renúncia a Satã e aos demônios do paganismo (“Eu renuncio a todas as obras do diabo, Thunor, Wotan e Saxnot”, diz uma fórmula para o batismo dos saxões). Mas ele é geralmente insuficiente e é por isso que o exorcismo, que visa caçar os demônios alojados no corpo dos fiéis, é praticado em grande escala por clérigos especializados. A outra modalidade decisiva é a destruição dos templos pagãos, de seus altares e estátuas, a fim de expulsar deles os demônios. São Martinho de Tours é o próprio exemplo do bispo aplicado a essa dupla tarefa, como exorcista e como destruidor de templos. É também o caso de São

Marcel de Paris, cuja legenda diz triunfar sobre um temido dragão, que encarna, sem dúvida, tanto o diabo e o paganismo como as forças de uma natureza insubmissa que o santo consegue domar. Ele aparece, então, como um herói duplamente civilizador, encarnando conjuntamente a vitória do cristianismo sobre o paganismo e do homem sobre a natureza.

No entanto, esse primeiro procedimento é insuficiente. É provável que muitos dos cristãos da Alta Idade Média partilhassem as dúvidas dos auditores de Agostinho: se é certo que o Deus único do cristianismo governa as coisas superiores, aquelas do céu e do além, seria também evidente que ele se preocupe com negócios prosaicos e naturais deste mundo aqui embaixo? Não seria necessário pensar, ao contrário, que estas são regidas por espíritos inferiores? Um século mais tarde, os sermões de Cesário de Arles (470-542) dão uma versão típica dessa preocupação dos clérigos em sua luta contra um paganismo que persiste, mesmo quando os templos foram destruídos e os ídolos quebrados. Seus “restos” (é este o sentido da palavra *superstitio*) estão em todos os lugares, como tantos outros maus costumes e hábitos sacrílegos que é necessário erradicar. A dificuldade mais grave diz respeito, sem dúvida, à sacralidade difusa do mundo natural que os pagãos percebem como impregnado de forças sobrenaturais. Ainda em 690, na Espanha, é preciso transferir para as igrejas as oferendas votivas acumuladas em torno de árvores sagradas, de fontes, em cruzamentos ou no topo das colinas. A visão cristã do mundo impõe dessacralizar totalmente a natureza, submetendo-a inteiramente ao homem. Mas isso seria possível num mundo tão ruralizado como o da Idade Média? O culto dos santos — que, segundo a doutrina da Igreja, teriam o seu poder derivado do próprio Deus — é, certamente, o único compromisso eficaz e aceitável diante desse desafio impossível. Com efeito, se os ares daqui de baixo continuam habitados pelos demônios, os bons cristãos devem se recusar a se aliar com eles, como o fazem alguns, e devem se confiar aos santos, capazes de controlá-los (e também, sem dúvida, de certa maneira, de substituí-los e encarnar o conjunto dessas potências intermediárias entre os homens e Deus). Sua ação concreta se faz presente em todos os lugares da cristandade, de modo que, através de seus gestos sensíveis, as múltiplas manifestações de uma sacralidade difusa podem ser consideradas a expressão da vontade de Deus.

Essas dificuldades voltam à tona cada vez que a fronteira da cristandade avança e põe os clérigos diante de um paganismo ainda vivo ou superficialmente encoberto. Durante os séculos da Alta Idade Média, duas atitudes complementares são logo postas em marcha: destruir e desviar. A primeira é acompanhada, de preferência, por uma substituição, como o gesto realizado por são Bonifácio quando, em 730, ele derruba o carvalho de Thunor e, depois, utiliza as tábuas tiradas dessa árvore sagrada dos saxões para construir, no mesmo

lugar, um oratório dedicado a São Pedro. A segunda opção, não menos eficaz, procura pontos de contato que permitam que o cristianismo recubra o paganismo de um modo menos brutal. Pode-se, por exemplo, tolerar a crença na virtude protetora dos amuletos, desde que estes carreguem a cruz. Mas é sobretudo o culto dos santos que tem aqui o papel decisivo, permitindo uma cristianização relativamente fácil de numerosas crenças e ritos pagãos: mais do que destruir um lugar de culto antigo, confere-se-lhe uma sacralidade legítima, afirmando que se trata de uma árvore benzida por São Martinho ou de uma fonte onde se vê o traço do casco de seu asno. Assim, o culto dos santos deu ao cristianismo uma excepcional maleabilidade para iniciar, com uma mistura de sucesso e de realismo, sua luta, sempre renovada contra o paganismo. Para dizer a verdade, essa maleabilidade marca também o limite da conversão do Ocidente medieval ao cristianismo e da formação de uma sociedade cristã no seio da qual a Igreja começa a adquirir uma posição dominante. Sua luta contra o paganismo é, ao mesmo tempo, um triunfo — à imagem dos santos abatendo os dragões — e uma meia vitória, pois ela se impõe somente ao preço de um sério compromisso com uma visão de mundo enraizada no mundo rural, animada por ritos agrários e impregnada por um sobrenatural onipresente.

O RENASCIMENTO CAROLÍNGIO (SÉCULOS VIII E IX)

Os defensores da visão obscurantista da Idade Média surpreender-se-ão ao constatar que uma expressão amplamente consagrada pela tradição historiográfica evoca um renascimento em pleno coração dos séculos mais sombrios das trevas medievais. Mas, como se disse, a Idade Média é um longo rosário de “renascimentos”, e o desejo de um retorno à Antiguidade, que é a essência desse ideal, não é o apanágio dos séculos XV e XVI — ele se manifesta desde o fim do século VIII.

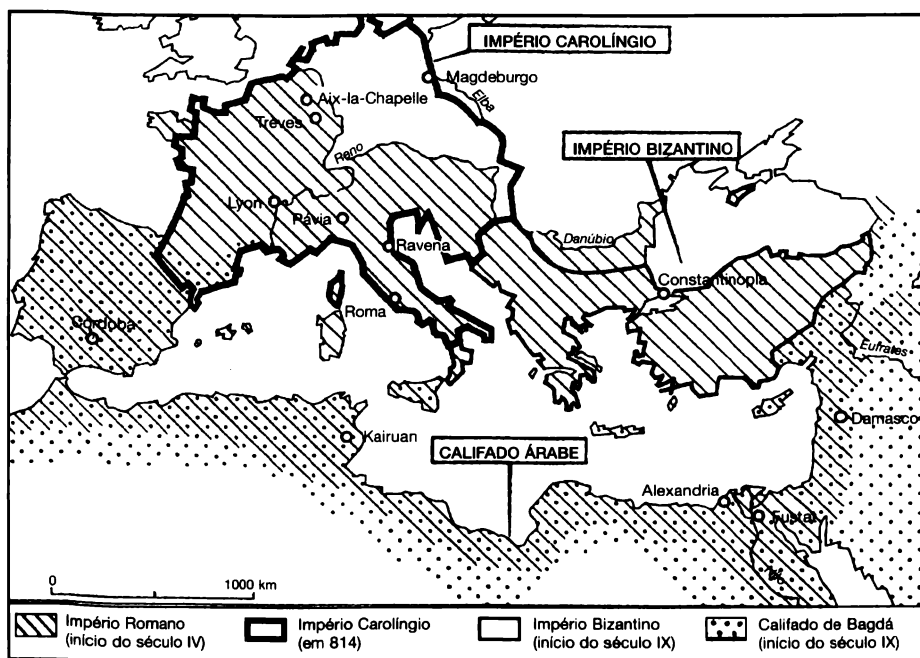
A aliança da Igreja e do Império

A história dos carolíngios é, de início, a da ascensão militar de uma família aristocrática franca. Carlos Martel, o prefeito do palácio, espécie de vice-rei dos francos, havia adquirido um grande prestígio militar depois de sua vitória contra os muçulmanos em Poitiers. Tal prestígio recaiu sobre seu filho Pepino, o Breve, que continuou sua obra de unificação militar e adquiriu tal poder que

pôde, em 751, pôr fim ao reinado de Childerico, o último rei merovíngio da linhagem de Clóvis, e proclamar-se rei dos francos em seu lugar (o soberano deposto tem sua barba raspada e é privado de sua longa cabeleira, símbolo do poder dos chefes francos). Para tanto, Pepino beneficia-se do acordo com o bispo de Roma, que procura o apoio da potência franca contra os lombardos que ameaçam invadir Roma. O pontífice renova pessoalmente a coroação de Pepino em 754, acrescentando a ela, além disso, a unção, à maneira dos reis do Antigo Testamento, conferindo, dessa forma, ao soberano franco o benefício de uma sacralidade divina legitimada pela Igreja. Começa a se urdir, assim, uma aliança decisiva entre a monarquia franca e o pontífice romano. Com a morte de Pepino, seu filho Carlos Magno herda o trono dos francos e inaugura um reinado particularmente longo (768-814). Ele se lança em uma vasta política de conquista militar, de início na Itália, onde vence os lombardos e apossa-se de sua coroa, depois, contra os saxões, que haviam permanecido pagãos e cuja resistência obstinada impõe a Carlos Magno 32 anos de campanhas de uma violência extrema, onde se mesclam massacres e deportações, terror e conversões forçadas. O resultado, importante para a história da Europa, é a conquista da Germânia e sua integração à cristandade. Enfim, Carlos Magno leva a guerra mais longe, contra os eslavos da Polônia e da Hungria e contra os avaros, mas tendo essencialmente um objetivo defensivo. É por essa mesma razão que ele avança ao Sul dos Pireneus, a fim de constituir a “marca hispânica”, frágil zona de proteção contra os muçulmanos. Não podemos crer, entretanto, que ele teve como projeto iniciar a reconquista da Península Ibérica, como quis fazer crer a lenda à qual a *Canção de Rolando* conferiu eco considerável, a partir do fim do século XI. Na base dessa narrativa épica, emblemática da cultura medieval, encontra-se apenas um fato histórico sem importância: o aniquilamento, em 778, da retaguarda conduzida pelo sobrinho de Carlos Magno, sob os golpes dos bascos que controlavam, então, as montanhas dos Pireneus.

Seja como for, Carlos Magno consegue reunificar uma parte considerável do antigo Império do Ocidente: a Gália, a Itália setentrional e central, a Renânia, à qual ele junta a Germânia (ilustração III, a seguir). Ele dispõe de recursos excepcionais e de um poder inédito desde o fim de Roma. Em 796, empreende a construção de seu palácio em Aix-la-Chapelle, cuja localização confirma a alteração do centro de gravidade para a Europa do Noroeste, que já era sensível desde a primeira afirmação do poderio franco, três séculos antes. O plano desse palácio, centrado sobre uma grande sala circular, inspira-se, com uma clara intenção política, na igreja-palácio de São Vital de Ravena, legado de Justiniano. Também não é uma coincidência que Carlos Magno se encontre em Roma no dia de Natal do ano 800, importante aniversário do nascimento de Cristo. Entretanto, a coroação

imperial, que ocorreu nesse dia, desenrola-se em circunstâncias ambíguas e pouco claras, a tal ponto que alguns historiadores sugerem que o papa teria posto a coroa imperial sobre a cabeça de Carlos Magno de surpresa e quase à sua revelia. Em todo caso, é provável que a coroação imperial respondesse mais a uma iniciativa de Leão III do que a uma intenção de Carlos Magno. Com efeito, além de confirmar a aliança já estabelecida em 751, o papa sinaliza ao franco que este tem sua dignidade a partir da Igreja. Ele se esforça, com isso, em manter seu controle sobre um poder que se tornou considerável e que se exercia excessivamente longe de Roma para o seu gosto. Além do mais, para o bispo de Roma, trata-se de uma maneira de romper os laços com o imperador de Constantinopla, que deixa de encarnar a universalidade ideal da ordem cristã a partir do momento em que reina um outro imperador legitimado por Roma. Tal distanciamento não poderia ter ocorrido se Constantinopla não se encontrasse enfraquecida, como se verá abaixo, pela crise iconoclasta e pela pressão muçulmana. Mas são as conseqüências que importam aqui: o bispo de Roma deixa de estar sob a dependência de uma autoridade longínqua (a partir de 800, ele não mais data seus documentos em função dos anos de reinado do imperador do Oriente, como havia feito



III. O Mediterrâneo das três civilizações: o Islã, Bizâncio e o Império Carolíngio no início do século IX.

até então); mais decididamente ainda do que no tempo de Gregório, ele se volta para o Ocidente, onde começa a dispor de poder real. O evento do ano 800 significa, então, a ruptura de uma das últimas pontes entre Oriente e Ocidente, cujo distanciamento progressivo conduzirá ao cisma de 1054 entre as Igrejas católica e ortodoxa.

O evento significa também uma emergência do papado como verdadeiro poder. Ao longo do século IX, graças à aliança com o imperador carolíngio, o papa começa a exercer um papel considerável nos negócios ocidentais. Nisso, ele se beneficia da posse do “Patrimônio de São Pedro” (território que atravessa a Itália central, de Roma a Ravena), concedido e legitimado pelos soberanos carolíngios graças à redação de uma das mais célebres falsificações da história: a suposta “doação de Constantino”. De resto, talvez resida nisso o significado maior do Império Carolíngio: uma primeira afirmação do papado e, mais amplamente, da Igreja ocidental. Se, mesmo antes, a Igreja havia se apoiado no poder real, esforçando-se para institucionalizar e acentuar a distância que o separava do grupo aristocrático, agora é o papa que consagra o poderio da dinastia carolíngia e dela recebe, em troca, a confirmação de sua base territorial e material. O momento carolíngio repousa, assim, sobre uma aliança entre o Império e a Igreja, que assegura, através de uma troca equilibrada de serviços e apoios, o desenvolvimento conjunto de um e de outro. O imperador, que nomeia bispos e abades, dispõe de uma ampla rede de 180 igrejas-catedrais e cerca de setecentos mosteiros, que são uma das bases mais firmes de sua ação. Numerosos clérigos lhe aportam uma ajuda direta em sua obra de governo, pois eles são os personagens principais de sua corte e põem a seu serviço suas competências e sua erudição. Enfim, a Igreja encarrega-se de manter a aura do poder imperial, legitimando-o pela consagração e esforçando-se sempre por fazer com que as ações do imperador apareçam como as de um príncipe cristão, agindo conforme a vontade divina. Em troca, a Igreja beneficia-se de uma proteção sem igual, garantida por certificados de imunidade que conferem às terras da Igreja uma autonomia judiciária e fiscal, subtraindo-as da intervenção do poder real ou imperial, sem falar da decisão carolíngia de 779 que torna obrigatório o dízimo, destinado à manutenção do clero. A partir dali, a Igreja pôde aumentar e consumir sua organização. Instigado por Pepino, o Breve, Chrodegang de Metz organiza os clérigos das catedrais, agora numerosos, em “cabidos”, quer dizer, em comunidades de cônegos, submetidos a uma regra de vida coletiva e quase monástica, enquanto Bento, abade de Aniana, se esforça para homogeneizar os estatutos dos mosteiros que se põem sob a *Regra de São Bento*. Muitos dos traços da instituição eclesial dos séculos posteriores esboçam-se no Império Carolíngio, do mesmo modo que muitas das regras pelas quais a Igreja pretende ordenar a sociedade

cristã, especialmente no que diz respeito às estruturas de parentesco (segunda parte, capítulo v).

Voltemos, no entanto, ao Império, do qual a Igreja não é o único pilar. Entre os poderes do imperador, o principal é, sem dúvida, o de convocar, no mês de maio de cada ano, todos os homens livres para o combate. Forma-se, assim, por alguns meses de campanha, o exército ao qual o imperador deve suas conquistas. Mas é duvidoso que se reúnam, a cada vez, todos os homens com os quais o imperador pode teoricamente contar (cerca de 40 mil). De resto, logo ele renuncia a exigir de todos tal obrigação, sobretudo porque numerosos homens livres, bastante pobres, não dispõem dos recursos necessários para adquirir um armamento pesado e custoso. Quanto à imagem de uma administração bem organizada e fortemente centralizada, como sugerem as capitulares (nome dado às decisões imperiais transmitidas para as províncias), ela é, sem dúvida, ilusória. O Império é, de fato, dividido em trezentos *pagi*, à frente dos quais estão os condes, enquanto as zonas fronteiriças são defendidas por duques ou marqueses. Mas, na verdade, o essencial do controle das províncias é confiado às aristocracias locais ou, por vezes, a guerreiros que o imperador quer compensar e que vivem dos rendimentos de seus cargos. O controle dos territórios repousa, no essencial, sobre os laços de fidelidade pessoal, solenizados por um juramento ou pela recomendação vassálica entre o imperador e os aristocratas encarregados das províncias. De fato, a ideologia carolíngia, formulada pelos clérigos, subordina o grupo aristocrático ao soberano, considerado a única fonte das “honras” (em particular o encargo das províncias): o fato de deter tais honras e de servir ao imperador torna-se, então, um elemento fundamental do poder da aristocracia, que define e legitima sua posição.

A despeito da fraqueza política do Império, a unidade reencontrada permite importantes avanços. Além de um primeiro desenvolvimento das zonas rurais, acompanhado de um salto demográfico desde os séculos VIII e IX, observa-se uma retomada do grande comércio. Mas este é obra, sobretudo, de mercadores exteriores ao Império: no Sul, os muçulmanos, que ainda abastecem de produtos orientais as cortes principescas ou imperiais; no Norte, os navegadores escandinavos, que importam madeiras, peles e armas. Assim, Dorestad, no mar do Norte, se torna o principal porto da Europa, onde se estabelecem as trocas entre o continente, as Ilhas Britânicas e os reinos escandinavos. Embora elas permaneçam, no essencial, exteriores ao Império, tais correntes comerciais obrigam a uma reorganização monetária. De fato, Carlos Magno toma uma decisão de grande importância para os séculos medievais, renunciando à cunhagem do ouro e impondo um sistema fundado sobre a prata, metal menos raro e mais adaptado ao nível real das trocas. A libra de prata é, então, fixada em 491 gra-

mas (50% a mais que na Antiguidade), com sua divisão em vinte soldos de doze denários cada um, que serão a base da organização monetária durante toda a Idade Média.

Prestígio imperial e unificação cristã

É no domínio do pensamento, do livro e da liturgia que o renascimento carolíngio conhece seus sucessos mais duradouros. Seu centro é a corte de Carlos Magno e, depois, a de seu filho Luís, o Piedoso, para onde convergem os grandes letrados que se põem a serviço do imperador e que continuam a servi-lo quando recebem um importante cargo eclesiástico. É o caso de Alcuíno, vindo de York e principal inspirador dos círculos de letrados que cercam Carlos Magno até ser nomeado abade de São Martinho de Tours, de Teodolfo, nomeado bispo de Orleans, e, um pouco mais tarde, de Agobardo, feito bispo de Lyon, ou de Rábano Mauro, abade de Fulda, cuja obra, destinada a ter enorme sucesso, dá continuidade à ambição enciclopédica de Isidoro de Sevilha, que fora, na Espanha visigótica, o primeiro autor cristão a tentar reunir, sobretudo em suas *Etimologias*, a totalidade dos conhecimentos disponíveis. Se o imaginário popular confere a Carlos Magno o mérito (ou demérito) de ter inventado a escola, a realidade é mais modesta: a *Admonitio generalis*, de 789, contenta-se em impor a cada catedral e a cada monastério a obrigação de se dotar de um centro de estudos. De resto, o próprio Carlos Magno é o primeiro soberano medieval que aprendeu a ler (mas não a escrever). No contexto de seu tempo, já era bastante.

De fato, o objetivo principal dos letrados carolíngios é o de ler e difundir os textos fundamentais do cristianismo. Trata-se de dispor de exemplares mais numerosos e mais confiáveis de livros essenciais: em primeiro lugar, as Sagradas Escrituras, mas também os manuscritos litúrgicos indispensáveis à celebração do culto, bem como os clássicos da literatura cristã. Para tanto, não basta proceder, como ordena Carlos Magno, a uma revisão do texto da Bíblia, cuja tradução latina realizada por São Jerônimo, a Vulgata, tinha sido alterada ao longo dos séculos. Dois instrumentos são igualmente indispensáveis. O primeiro é uma escrita de melhor qualidade. É por isso que os clérigos carolíngios generalizam o uso da “minúscula carolina”, um tipo de letra menor e mais elegante que aquela dos séculos anteriores, o que torna os livros ao mesmo tempo mais manuseáveis e mais legíveis. Por uma bela ironia da história, essa caligrafia maravilhará os humanistas do século XV, que a tomarão, por vezes, por uma criação da Antiguidade clássica e a utilizarão para desenhar os primeiros caracteres de impressão. Além disso, é na época carolíngia que os escribas passam a ter o hábito de

separar as palavras umas das outras, assim como as frases, graças a um sistema de pontuação, ao contrário do sistema antigo, que o ignorava totalmente. Essas inovações, de aparência modesta, constituem, na verdade, grandes avanços na história das técnicas intelectuais.

Graças a essas modificações e a uma melhor organização dos *scriptoria*, onde os monges que se dedicam às cópias dos manuscritos trabalham agora em equipes, partilhando entre si as diversas seções de uma mesma obra, a produção de livros aumenta de modo considerável (estima-se que cerca de 50 mil manuscritos foram copiados na Europa do século IX). O essencial dessas obras responde à necessidade do culto cristão, mas outras, menos numerosas, é verdade, pertencem à literatura latina clássica. Elas são copiadas porque permitem aprender as regras do bom latim; é por isso que Loup de Ferrières, um abade do século IX, preocupa-se em encontrar os melhores manuscritos de Cícero. Mas esses livros informam também sobre o passado pagão, que os cristãos têm necessidade de conhecer, certamente para melhor afastarem-se dele, quer se trate do passado de Roma, quer do dos povos germânicos (do qual dá testemunho, por exemplo, a *História* de Amiano Marcelino, que não conheceríamos hoje se um monge de Fulda não a tivesse copiado no século IX). É preciso, então, lembrar este fato em geral esquecido: é aos clérigos copistas da Alta Idade Média e a seu trabalho obstinado, em um meio, não obstante, pouco favorável, que devemos a conservação do essencial da literatura latina antiga.

Outro instrumento decisivo da propagação dos textos antigos é a manutenção de um conhecimento satisfatório das regras do latim, o que faz da gramática e da retórica as disciplinas mestras do saber carolíngio. Em um momento em que a língua latina evolui de modo diferente segundo as regiões, os clérigos carolíngios tomam uma decisão que sela o destino lingüístico da Europa. Eles optam por restaurar a língua latina, não exatamente em sua pureza clássica, mas ao menos em sua versão corrigida, ainda que simplificada. Eles consideram esta escolha indispensável à transmissão de um texto bíblico correto e à compreensão dos fundamentos do pensamento cristão. Mas, ao mesmo tempo, eles reconhecem que as línguas faladas pelas populações distanciam-se inexoravelmente do bom latim, a ponto de recomendarem que os sermões sejam traduzidos para as diferentes línguas vulgares de suas audiências. Assim, eles abrem a via ao bilingüismo que caracteriza toda a Idade Média, com, de um lado, uma multiplicidade de línguas vernáculas faladas localmente pela população e, de outro, uma língua erudita, aquela do texto sagrado e da Igreja, tornada incompreensível para o comum dos fiéis. Essa dualidade lingüística aprofunda, então, o fosso entre os clérigos e os leigos, assegurando, ao mesmo tempo, uma unidade marcante à Igreja ocidental.

É, sem dúvida, a reforma litúrgica que melhor expressa o sentido do esforço carolíngio. Para ela, convergem, ao mesmo tempo, o desenvolvimento das técnicas que permitem dispor de livros mais numerosos em sua forma e mais seguros quanto ao seu conteúdo, a vontade de unificação, que é a seqüência do projeto imperial, e, enfim, a convergência de interesses entre Roma e Aix. Na Europa de meados do século VIII, existia uma grande diversidade de tradições litúrgicas, cada região tendo desenvolvido maneiras particulares de celebrar as festas e os ritos cristãos. Dizer que existiam liturgias romanas, galicanas e visigóticas daria apenas uma imagem incompleta dessa diversidade. Mas, a partir do momento em que existe um Império, que se propõe a fazer respeitar a Lei divina, necessariamente única, em todos os lugares, não é mais possível deixar um negócio tão essencial à mercê da diversidade dos costumes locais. Logicamente, a escolha dos soberanos carolíngios consiste, então, em voltarem-se para Roma, com o projeto de estender ao conjunto do Império a liturgia que ali era utilizada. O sacramentário, livro indispensável à celebração da missa, que contém todas as fórmulas que o sacerdote deve pronunciar, é o instrumento de base dessa reforma litúrgica. E, finalmente, é o sacramentário dito gregoriano (pois ele é abusivamente atribuído a Gregório, o Grande), enviado pelo papa a Carlos Magno e revisado por Bento de Aniana, que se impõe no Ocidente cristão e permite a unificação desejada pelo imperador. Do mesmo modo, a reforma litúrgica, questão fundamental para a Igreja, é realizada através de uma aliança entre Aix e Roma, servindo aos interesses conjuntos dos dois poderes e manifestando o novo papel e o prestígio conferido ao papa no Ocidente.

Lançado pela corte de Carlos Magno e fortalecido sob o reinado de Luís, o Piedoso, o renascimento artístico, inseparável de uma visão da ordem social sob a condução do poder eclesial e imperial, faz-se sentir em todos os domínios. A arquitetura inova construindo igrejas muito mais imponentes e poderosas, muitas vezes caracterizadas, como a abadia de Centula Saint-Riquier, pela presença de dois maciços de igual importância, um, oriental, dedicado aos santos, e o outro, ocidental, dedicado ao santo Salvador (Carol Heitz). Além de manifestar o desejo de associar os dois pólos do culto cristão (Cristo e os santos), este dispositivo, bem como a multiplicação das capelas e dos altares, ilustra o desenvolvimento de uma liturgia cada vez mais elaborada, que codifica cuidadosamente as procissões e os ciclos anuais de celebrações. Por outro lado, ele prepara as robustas fachadas flanqueadas por duas torres do período românico e contribui para a afirmação do plano cruciforme, que, então, suplanta o plano basilical (retangular, com uma abside semicircular na extremidade), herdada da arquitetura civil imperial e dominante até então. Desde o século VIII, o sucesso do culto dos santos obriga, por vezes, a ampliar as igrejas de peregrinação e a

esboçar reformas que favoreçam o acesso dos fiéis às relíquias. Quanto às imagens, elas impregnam-se de reminiscências clássicas, especialmente o gosto pelos plissados delicados, que conferem às figuras dos evangelistas, com frequência representados nos manuscritos bíblicos com um aspecto de escribas antigos, um dinamismo poderoso e uma forte energia corporal, evocando a intensidade da inspiração divina (figura 2, na p. 37). Poder-se-ia, igualmente, multiplicar os exemplos no domínio literário. Assim, Eginardo redige a biografia de Carlos Magno, tomando como modelo a *Vida de Augusto*, de Suetônio. O poeta Angilberto faz-se chamar de Homero, enquanto o círculo de letrados da corte imperial, orgulhosos por possuírem obras clássicas, como Cícero, Salústio ou Terêncio, é comparado à Academia ateniense por Alcuíno Horácio. Enfim, em todos os domínios, em Aix-Ravena e em torno de Carlos Magno-Augusto, morre-se de vontade de fazer reviver a Antiguidade, pois ela é, por excelência, a época do esplendor do Império. Trata-se de multiplicar os sinais que são também reivindicações políticas da restauração imperial (*renovatio imperii*) e que fazem de Carlos Magno e de seu filho os dignos sucessores dos imperadores de Roma (estando entendido que tal referência encontra sua legitimidade na unidade finalmente realizada do Império e da Igreja).

A experiência carolíngia foi de curta duração. Ela mantém-se e consolida-se, em certos aspectos, durante o reinado de Luís, o Piedoso (814-40), mas, com a sua morte, a concepção patrimonial do poder conduz à partilha de Verdun, em 843, que divide o Império entre seus três filhos. Se este tratado é importante para a França ocidental (esboço do futuro reino da França, do qual fixa por vários séculos as fronteiras orientais no eixo Ródano-Saône), ele não chega a apaziguar as rivalidades no seio da dinastia carolíngia, que apenas se ampliam. A estas dificuldades somam-se as desordens provocadas pelas incursões normandas e a pressão sobre a fronteira oriental, bem como o rápido agravamento das fraquezas internas do Império, cujas províncias se revelam cada vez mais incontroláveis. O imperador não consegue assegurar a fidelidade dos condes e de outros aristocratas encarregados das unidades territoriais, mesmo ao preço de concessões importantes, como a promessa de não destituir o dignitário ou o compromisso de escolher seu filho após sua morte. Nada funciona, a tendência centrífuga é irreversível. Desde meados do século IX, os condes começam, a despeito das interdições imperiais, a erigir suas próprias torres ou castelos e também a lançar as bases de um poder autônomo. Em 888, quando morre o imperador Carlos, o Gordo, ninguém se preocupa em lhe dar um sucessor.

O episódio tem seus admiradores incondicionais e seus mais céticos juízes, que o percebem como um breve parêntese ou até mesmo como um acidente, o que é inegável em termos de unificação política, mas, sem dúvida, muito modesto se

considerarmos outras aquisições mais duráveis. Questiona-se, por vezes, se o Império Carolíngio marca o fim da Antiguidade ou o início da Idade Média. Alguns postulam uma forte continuidade entre o Império Romano e aquele de Carlos Magno e chegam, por vezes, a afirmar que os carolíngios dispunham de um sistema fiscal idêntico ao do Baixo Império e que a Igreja era apenas um agente do governo imperial. Tais visões, que romantizam ao extremo o mundo carolíngio, repousam sobre uma leitura de fontes que foi seriamente criticada e que parece dificilmente sustentável. Parece mais razoável, então, perceber o episódio carolíngio como sendo, ao mesmo tempo, o resultado das transformações dos séculos da Alta Idade Média (no mínimo, porque a escolha de Aix-la-Chapelle como capital imperial institucionaliza o peso adquirido pela Europa do Noroeste) e uma primeira síntese que prepara o despontar dos séculos posteriores da Idade Média (retomada da produção e das trocas, uso do juramento de fidelidade como base da organização política e, sobretudo, afirmação da Igreja). Através de sua aliança com o reino, depois Império, dos francos, a Igreja consolida sua organização e lança as bases de sua posição dominante no seio da sociedade (dízimo, reforma dos cabidos das catedrais, reforço dos grandes mosteiros, unificação litúrgica, fixação e difusão dos textos de base e dos instrumentos gramaticais indispensáveis para a manutenção de uma unidade lingüística erudita da cristandade, afirmação da autoridade romana, definição das regras do casamento e do parentesco).

O MEDITERRÂNEO DAS TRÊS CIVILIZAÇÕES

Antes de terminar este capítulo, gostaria de alargar o campo de visão, tanto cronológica como geograficamente, a fim de situar os amplos espaços no interior dos quais se produzem a formação e depois o desenvolvimento da cristandade ocidental. É indispensável evocar, ao menos sucintamente, os poderosos vizinhos, em meio aos quais esta conquistou seu lugar com grande dificuldade (ilustração III, na p. 71).

O declínio bizantino

Do ponto de vista de Constantinopla, não existe nenhum “Império do Oriente” e, *a fortiori*, nenhum “Império Bizantino” (nome que lhe é dado pelos conquistadores turcos). Nela, o que estava em questão era, simplesmente, apenas o

Império *Romano*, o único possível, o mesmo de Augusto, Diocleciano e Constantino, ou seja, a Roma Eterna, transferida para a nova capital fundada por este último. Esta continuidade reivindicada, esta afirmação de permanência, a despeito de todas as transformações, é uma característica decisiva deste Império que chamamos bizantino e que se pretende tão-somente romano. Isto é, sem dúvida, justificado para a época de Leão I (457-527) e Justiniano (527-65), pois o Império vive então um período de esplendor, ao mesmo tempo que o Ocidente conhece um de seus momentos de maior confusão. Sua riqueza é considerável e ele controla toda a bacia oriental do Mediterrâneo: a Grécia, a Anatólia, a Síria, a Palestina e, sobretudo, o rico Egito, que envia para Constantinopla um imposto anual de 80 mil toneladas de grãos. A reconquista de Justiniano, que recupera temporariamente as costas do Adriático, a Itália e o Norte da África, apóia-se sobre esse poderio e manifesta a intenção de manter o Ocidente sob sua tutela e, portanto, de governar o conjunto da cristandade. ~~Mas a epidemia~~ de peste, a partir de 542, dizima o Império e a reconquista fracassa. Em pouco tempo, sobram apenas alguns fragmentos dele: o exarcado de Ravena, “posto avançado” de Constantinopla no Ocidente, criado em 584 e que cai nas mãos dos lombardos em 751; a laguna de Veneza, onde surgirá uma cidade-refúgio antinatural, mas que goza de vantagens conferidas por sua autonomia ante os poderes ocidentais e por um laço privilegiado com o Império do Oriente; a Sicília, conquistada pelos muçulmanos ao longo do século IX, e a Calábria, que os normandos arrancam de Constantinopla em 1071, com a tomada de Bari.

Desde o princípio do século VII, os ventos mudam devido ao avanço dos persas, que tomam Damasco e Jerusalém, em 613-14, e, depois, da ofensiva do Islã, que leva à perda da Síria e do Egito. Se acrescentarmos, ao norte, a pressão dos eslavos e, logo depois, dos búlgaros, em face dos quais o imperador Nicéforo encontra a morte em 811, Bizâncio aparece como um Império sitiado, reduzido doravante a uma parte dos Bálcãs e à Anatólia, e cuja população é, agora, essencialmente grega. É nesse contexto de graves ameaças exteriores que a crise iconoclasta divide longamente o Império (730-843). Para os imperadores iconoclastas, o culto às imagens é a causa das infelicidades do Império e o povo dos que foram batizados deve, tal como os hebreus do Antigo Testamento, reencontrar a benevolência de Deus expurgando suas tendências idólatras. Mais tarde, depois da vitória definitiva dos partidários das imagens, que a tradição chama de “Triunfo da Ortodoxia” (843), assiste-se a uma recuperação que se prolonga até o início do século IX. É o esplendor macedônio, especialmente sob Basílio I (867-86), Leão VI (886-912) e Basílio II (976-1025). O poder imperial, poderoso e estável, chega a recuperar certos territórios, como Creta e Chipre, e, momentaneamente, a Síria e a Palestina, a Bulgária oriental e, depois, a ocidental. A Igreja de Cons-

tantinopla, que em breve será chamada de ortodoxa, aproveita esse momento para iniciar sua expansão. Após as primeiras missões de Cirilo e Metódio, no século IX, Basílio II obtém, em 989, a conversão do grão-príncipe rus', Vladimir, célebre pela construção da basílica de Santa Sofia, em Kiev.

Entretanto, o declínio acentua-se. As estruturas internas, políticas, fiscais e militares do Império enfraquecem-se. Apesar de sucessos temporários, em particular sob os primeiros imperadores da dinastia dos Comnenos, o território bizantino diminui como uma pele enrugada (constituição do sultanato de Icônio — ou de Rum —, que subtrai a metade da Anatólia, em 1080, e aumenta ainda mais após sua vitória de 1176; reconstituição de um Império Búlgaro independente de Bizâncio, em 1187). Depois do parêntese dos Estados latinos, encerrado em 1261, o Império não é mais do que a sombra de si mesmo, reduzido ao quarto noroeste da Anatólia, pouco a pouco engolido pelos turcos, e a uma parte da Grécia, progressivamente diminuída pela potência sérvia e, depois, pelo avanço otomano, que contorna Constantinopla e ganha terreno na parte européia do Império. Os apelos de ajuda ao Ocidente permanecem sem efeito e, mais tarde, em 1453, o inevitável acontece: o cerco e a queda de Constantinopla, que se torna Istambul, capital do Império Turco.

No geral, o Império Bizantino conhece duas fases particularmente brilhantes, de meados do século V até meados do século VI, e, depois, de meados do século IX ao início do século XI; mas, globalmente, suas forças em declínio lhe permitem resistir cada vez menos às múltiplas pressões exteriores (desde os persas, os árabes e os eslavos até os búlgaros, os sérvios e os turcos). Apesar de tudo, o orgulho de Constantinopla, sua pretensão de encarnar os valores eternos de Roma e de constituir o Império eleito por Deus, assim como seu menosprezo por todos os povos do exterior, aí incluídos os cristãos do Ocidente, assimilados mais ou menos explicitamente a bárbaros, permanecem intactos por longo tempo (André Ducellier). É verdade que o Império não carece de vantagens e que, durante muito tempo, é portador de um poderio respeitado e de modelos admirados: basta pensar na arte bizantina, cuja influência é profunda no Ocidente, em particular na Itália, ou na riqueza da cultura helênica, de que os humanistas do século XV se apropriam com avidez no momento em que Bizâncio desmorona. Se, com o passar dos séculos, a distância entre a realidade e o ideal do Império se aprofunda perigosamente, a vontade de preservar esse ideal a qualquer custo explica, sem dúvida, essa impressão de lentidão e de permanência sugerida pela história de Bizâncio: esta “repousa sobre a idéia de que nada deve mudar” (Robert Fossier). Assim, uma vez passados os grandes debates relativos à Trindade e, depois, às imagens (segunda parte, capítulos V e VI), em Bizâncio, a teologia parece muito mais fortemente dominada por uma exigência

de fidelidade aos textos fundadores do que no Ocidente. Lá não se nota nada que se pareça com a vitalidade das discussões escolásticas e da reflexão que permite o aparecimento das escolas e das universidades ocidentais. Um papel determinante deve ser atribuído à manutenção do princípio imperial como pilar da organização bizantina (apesar de uma corrosão devida às concessões e aos privilégios outorgados, especialmente aos grandes monastérios). Mais importante ainda é do fato de que, ao longo de toda a história bizantina, a Igreja funciona em estreita associação com o poder imperial: o patriarca e o imperador são, ali, as duas cabeças de uma entidade unificada pela idéia de Império cristão, conforme o modelo de Constantino, que ainda é observado no Ocidente na época carolíngia. A disjunção entre o Império e a Igreja não se produz em Bizâncio, enquanto a Igreja do Ocidente consegue adquirir sua autonomia e até mesmo se constituir como instituição dominante. Este é, sem dúvida, um dos fatores decisivos da evolução divergente do Oriente e do Ocidente e uma das molas capitais da dinâmica deste último.

O esplendor islâmico

As origens do Islã podem ser evocadas, aqui, apenas brevemente: a hégira (quando Maomé é obrigado a abandonar Meca, em 622); a unificação da Arábia, praticamente completa quando da morte do Profeta, em 632; a fulgurante conquista, por um exército de cerca de 40 mil homens, da Síria e da Palestina, do Império Persa dos sassânidas e do Egito, na época dos três primeiros califas (632-56), e, em seguida, do Paquistão, do Norte da África e, em 711, da Espanha visigótica. Embora a conquista imponha a dominação de um grupo étnico bastante minoritário, ela é acompanhada da conversão ao islã da maioria dos cristãos da Ásia e da África e dos adeptos do zoroastrismo da Pérsia. Assim, alguns decênios depois da hégira, o Islã constitui um imenso Império comandado por um chefe supremo, que concentra os poderes militares, religiosos e políticos. Pela primeira vez na história, as regiões entre o Atlântico e o Indo são integradas em um mesmo conjunto político.

De 661 a 750, os califas omíadas adotam Damasco como capital e estabelecem um Império Islâmico estável. Apoiando-se sobre as elites locais e as práticas administrativas dos Impérios anteriores, Romano e Persa, eles adotam uma política de ruptura proclamada em relação ao passado, impõem o árabe como única língua escrita, cunham sua própria moeda. Em 692, o califa Abd al-Malik constrói a mesquita do Domo do Rochedoi em Jerusalém, em cima do antigo Templo judaico e do Santo Sepulcro, afirmando, assim, a supremacia do islã

sobre seus dois rivais monoteístas. A revolta de 750 põe fim à dominação da dinastia omíada, cujos descendentes são massacrados (com exceção de Abd al-Rahman, que foge para fundar o emirado omíada de Córdoba, em 756). Se esse movimento é, de início, promovido pelos árabes favoráveis às renovações e às tendências persas presentes no Império, a hegemonia logo passa para as mãos dos persas e a condução do Islã passa para os abássidas, que estabelecem sua capital em Bagdá, fundada em 762 por al-Mansur (754-75). No Iraque, coração da nova dinastia, desenvolve-se uma agricultura competente e altamente produtiva, que aclimata novas culturas de origem subtropical (especialmente arroz, algodão, melão e cana-de-açúcar). O Império Islâmico, dotado então de sua feição definitiva e francamente oriental, conhece o seu apogeu, em particular com Harun al-Rashid, o califa das *Mil e uma noites* (786-809).

Posteriormente, a partir de meados do século IX, os fatores de divisão preponderam. As lutas, já antigas, avivam-se entre sunitas (que consideram a “Suna”, preceitos posteriores a Maomé, um fundamento da fé, no mesmo nível que o Alcorão) e os xiitas (partidários de Ali, genro do Profeta, que rejeitam a Suna). As revoltas xiitas do século IX favorecem a fragmentação do Império, que se cinde em dinastias provinciais, das quais certos governantes assumem o título de califa, a tal ponto que o califado de Bagdá perde, pouco a pouco, sua importância. Distinguem-se, então, vários conjuntos autônomos: a Mesopotâmia e as zonas orientais, cada vez mais fragmentadas; o Egito, onde os fatímidas se impõem (969-1171), seguidos pela dinastia aiúbida, fundada por Saladino; o Norte da África, dividido entre diferentes dinastias (dentre as quais, os aglábidas de Kairouan, que conquistam a Sicília a partir de 827), e, em seguida, unificada pelos almorávidas (1061-63) e pelos almôades (1147-1269); a Espanha (*al-Andalus*), marcada pelo esplendor do califado dos omíadas de Córdoba. Além das terras conquistadas, o Islã obtém igualmente o controle do Mediterrâneo. Em sua parte ocidental, a pirataria sarracena atua sem resistência durante os séculos IX e X, a partir da Espanha e do Magreb, tendo entre os seus objetivos a pilhagem e o abastecimento de escravos. Razias terrestres também são feitas na Itália central, inclusive contra os grandes monastérios de Farfa e do Monte Cassino, contra Roma, pilhada em 846, assim como nos Alpes, a partir da colônia sarracena implantada em 890 em La Garde-Freynet, na costa provençal, e que os cristãos só conseguirão eliminar no fim do século X. Na Espanha, o vizir al-Mansur (980-1002) controla firmemente o território e envia terríveis expedições contra os reinos cristãos do Norte; após a sua morte, porém, os conflitos entre as facções levam à divisão e ao fim do califado (1031), e os muçulmanos de *al-Andalus* serão logo submetidos aos almorávidas berberes (1086-1147) e, em seguida, aos almôades do Magreb. Chega, então, a vez dos turcos, empurrados do Oriente

pelo avanço dos mongóis, que se infiltram, desde o século IX, no Império, onde eles adotam o islã e formam, desde cedo, a guarda de todas as cortes muçulmanas. A primeira dinastia turca impõe-se no Afeganistão, em 962, enquanto, no século XI, são constituídos o sultanato de Rum, na Anatólia, e o Império Seljúcida, na Mesopotâmia (1055). Depois, os turcos otomanos assumem com Osman I (1281-1326). O Império que se forma então se torna uma potência ameaçadora, que termina por tomar Constantinopla, atinge o seu apogeu sob Soliman, o Magnífico (1520-66), controla longamente os Bálcãs, a Mesopotâmia e o Mediterrâneo oriental, e perdura até o fim da Primeira Guerra Mundial.

Apesar da divisão do califado omíada e, em seguida, do abássida, e da alternância entre fases de poderio e de dificuldade, o Islã constitui, sem nenhuma dúvida, a civilização mais brilhante do Mediterrâneo na época medieval. Ela caracteriza-se por um urbanismo plenamente desenvolvido, que retoma parcialmente os modelos romanos, completando-os com fundações e inovações importantes. Damasco, capital omíada, cresce sobre uma base romana reformulada, enquanto Bagdá, criação abássida e mais claramente oriental, atinge meio milhão de habitantes, tirando o brilho de Constantinopla. Como nas demais cidades muçulmanas — começando por Córdoba, da qual se diz ter ultrapassado 100 mil habitantes por volta do ano mil —, desenvolvem-se, em torno de imponentes mesquitas, o luxo e o refinamento de uma alta cultura, da qual o Palácio de Alhambra, em Granada, é um dos exemplos mais capazes de impressionar os ocidentais. A prosperidade do Islã e seus sucessos culturais e intelectuais, por muito tempo claramente superiores aos do Ocidente, manifestam-se com toda a evidência quando se salienta a amplitude dos empréstimos que os cristãos da Idade Média tomaram do mundo árabe. Estes são particularmente importantes nas regiões conquistadas pelo Islã e, em seguida, retomadas pelos cristãos, sobretudo a Sicília e a Espanha. Na primeira, tolera-se uma população muçulmana útil à exploração agrícola da ilha e ao funcionamento das engrenagens da organização administrativa e fiscal muçulmana, retomada pelos reis normandos em seu proveito. A arte de sua corte é inspirada pelo virtuosismo das técnicas ornamentais muçulmanas (notadamente, a capela Palatina de Palermo, em torno de 1140). Um pouco mais tarde, o imperador Frederico II cerca-se de uma guarda sarracena e corresponde-se com numerosos letrados árabes. Enquanto essa presença muçulmana na Sicília termina na primeira metade do século XIII, na Espanha reconquistada as comunidades muçulmanas *mudéjares*² mantêm-se até o fim da Idade Média (sobretudo no campo, pois, na cidade, as expulsões permitem, em geral, apenas a sobrevivência de *mourarias* muito redu-

2. Mouriscos (N. T.)

zidas). Também aí, a interação das populações e o prestígio da cultura islâmica traduzem-se no domínio arquitetônico e ornamental, com a arte moçárabe dos séculos IX a XI, sobretudo nas regiões em que se implantam populações cristãs arabizadas caçadas da *al-Andalus* e, depois, com a arte *mudéjar*, particularmente em Aragão, a partir do século XIII.

Mais do que os empréstimos artísticos, na verdade limitados a elementos parciais integrados em uma produção propriamente cristã, as contribuições técnicas apresentam uma importância considerável. Pode-se, assim, mencionar a adaptação de culturas novas, tais como, na Sicília, os frutos cítricos e a cana-de-açúcar (destinada a adquirir importância estratégica na aventura atlântica), ou ainda o bicho-da-seda, implantado na Espanha sob os omíadas. O papel, utilizado desde fins do século VIII pela administração dos califados, chega mais tarde ao Ocidente, assim como a cerâmica esmaltada, o jogo de xadrez (de origem oriental e introduzido no Ocidente no século XI) e, sem dúvida, as armas de fogo, conhecidas primeiro pelos muçulmanos e que terão papel tão importante tanto na tomada de Constantinopla pelos turcos como na tomada de Granada pelos Reis Católicos. A medicina árabe torna-se, especialmente graças a Constantino, o Africano, cartaginês que se tornou monge em Monte Cassino (c. 1087), a base da reputação da Escola de Salerno, a partir da segunda metade do século XI, e continua por muito tempo a nutrir, graças às traduções latinas de obras árabes, o saber ocidental. No domínio das matemáticas, o avanço muçulmano é igualmente claro e é isso que estimula, por volta de 970, Gerberto de Aurillac, o futuro papa Silvestre II, a estudar na Catalunha, onde ele adquire uma formação matemática excepcional entre os clérigos de seu tempo. Assim, os muçulmanos dominam precocemente a numeração posicional graças ao uso dos algarismos chamados arábicos (mas que são de origem indiana) e do zero, cuja vulgarização no Ocidente é assegurada pelo *Tratado do ábaco*, de Leonardo Fibonacci, de Pisa, escrito em 1202.

Mais amplamente, é preciso sublinhar a importância da cultura grega antiga no mundo muçulmano e o papel deste em sua transmissão para o Ocidente, graças à tradução latina de numerosas obras árabes presentes na Península Ibérica. Os comentaristas árabes da obra de Aristóteles — Avicena, morto em 1037, e Averróis, mestre de origem andaluza, morto em 1198 — têm, neste domínio, uma posição proeminente. O primeiro é traduzido em Toledo no século XII, graças à colaboração entre um judeu conhecedor do árabe, que o traduz em castelhano, e um cristão, que o restitui em latim. O segundo é traduzido por Geraldo de Cremona, que se estabelece em Toledo, onde ele aprende o árabe e traduz até sua morte, em 1187, numerosas obras, dentre as quais as de Averróis e do próprio Aristóteles. Se, no século XIII, as obras de Aristóteles têm um papel central

nos meios universitários ocidentais, é preciso não esquecer que elas circulam sempre acompanhadas de seus comentaristas árabes traduzidos em latim. Aristóteles é, então, recebido e compreendido no Ocidente através do prisma de sua leitura árabe. De fato, “é no mundo muçulmano que é efetuada a primeira confrontação entre o helenismo e o monoteísmo”, segundo um modelo transposto posteriormente para o Ocidente (Alain de Libera). Convém, então, reconhecer a importância da mediação árabe para a formação da cultura ocidental. Preocupado em pôr em evidência a dívida árabe do Ocidente, Alain de Libera conclui: “A razão ocidental não se teria formado sem a mediação dos árabes e dos judeus” e, de modo ainda mais lapidar, “o Ocidente nasceu do Oriente”. Mas, se esta contribuição árabe foi por muito tempo ocultada, ela não deve, contudo, ser exagerada (não mais, aliás, do que aquela do aristotelismo, que os teólogos distorcem para enquadrar no pensamento cristão). É preciso notar, com Pierre Guichard, que “o movimento das traduções acompanhou a Reconquista. Os ocidentais iam, de início, procurar na ponta da espada o enriquecimento de conhecimentos necessários para o desenvolvimento de sua ciência. Eles selecionavam o que lhes era útil, no mesmo momento em que o pensamento árabe, incapaz de renovar-se, esclerosava-se em uma fidelidade aos mestres antigos”. No geral, ante o Islã, o Ocidente experimenta um sentimento ambivalente de “fascínio-repulsão” bem ilustrado por Raimundo Lulle, ao mesmo tempo entusiasta da cultura árabe e partidário virulento da cruzada e da conversão dos muçulmanos. O Ocidente apropriou-se, então, de um conjunto de técnicas, materiais e intelectuais, forjadas ou difundidas no mundo árabe, para fortificar uma sociedade e uma cultura totalmente diferentes e, finalmente, para reforçar sua superioridade sobre o Islã.

O desenvolvimento não imperial do Ocidente

O Ocidente será suficientemente tratado neste livro, o que permite falar apenas brevemente dele aqui. É preciso mencionar, entretanto, que a decomposição carolíngia não significou o fim da idéia de império no Ocidente. Sua restauração é obra de Oto I, que, fortalecido por sua conquista do reino lombardo em 952 e por suas vitórias sobre os húngaros e os eslavos em 955, é coroado imperador pelo papa em Roma, em 962. Se a idéia imperial ainda tem para ele apenas um alcance limitado, designando um tipo de autoridade suprema dominando vários reinos, seu neto Oto III lhe confere brevemente todo o seu brilho, antes de sua morte em 1002, assumindo plenamente a idéia de renovação do Império Romano (*renovatio romani imperii*), pondo Roma no centro das preocupações

que ele partilha com o papa Silvestre II. A idéia de império está, então, associada àquela de um poder superior e sagrado, recebido diretamente de Deus, e a um princípio de universalidade que confere teoricamente ao imperador a vocação de unificar sob a sua direção o conjunto da cristandade. Ele deve ser seu chefe temporal, assim como o papa é seu chefe espiritual (ilustração 7, a seguir).

Mas, desde o início, a restauração imperial dos otônianos padece de uma forte limitação (ilustração 4). Longe de reconstituir o Império de Carlos Magno, seu poder estende-se apenas sobre os reinos da Germânia e da Itália (aos quais Conrado II acrescenta o reino da Borgonha, em 1033). Eletiva, a Coroa imperial passa, a seguir, à família dos Sálcos, de 1024 a 1125, e, depois, à dos Hohenstaufen, cuja força se concentra na Suábia e na Francônia (seu castelo de Waiblingen dá seu nome aos gibelinos, os partidários do imperador na Itália). Frederico I Barba-Ruiva (1155-90) aumenta o prestígio da Coroa. Henrique VI (1191-97) acrescenta aos seus títulos a Coroa da Sicília graças a seu casamento com a filha do rei normando Rogério II; seu filho, Frederico II (1220-50), órfão educado em uma Palermo cosmopolita e atípica, homem de cultura ligado ao mundo árabe, cristão que desafia o papa e que é periodicamente excomungado, é um dos personagens mais singulares da Idade Média. Depois do fim dos Hohenstaufen, o imperador continua a ser respeitado, mesmo se não dispõe de nenhum poder temporal real. Apesar disso, a dignidade imperial não deixa de ter um papel notável nas relações européias, como o testemunha ainda Carlos Quinto, o imperador em nome do qual se realiza a conquista do México e ao qual Cortés deve prestar contas de seus atos.

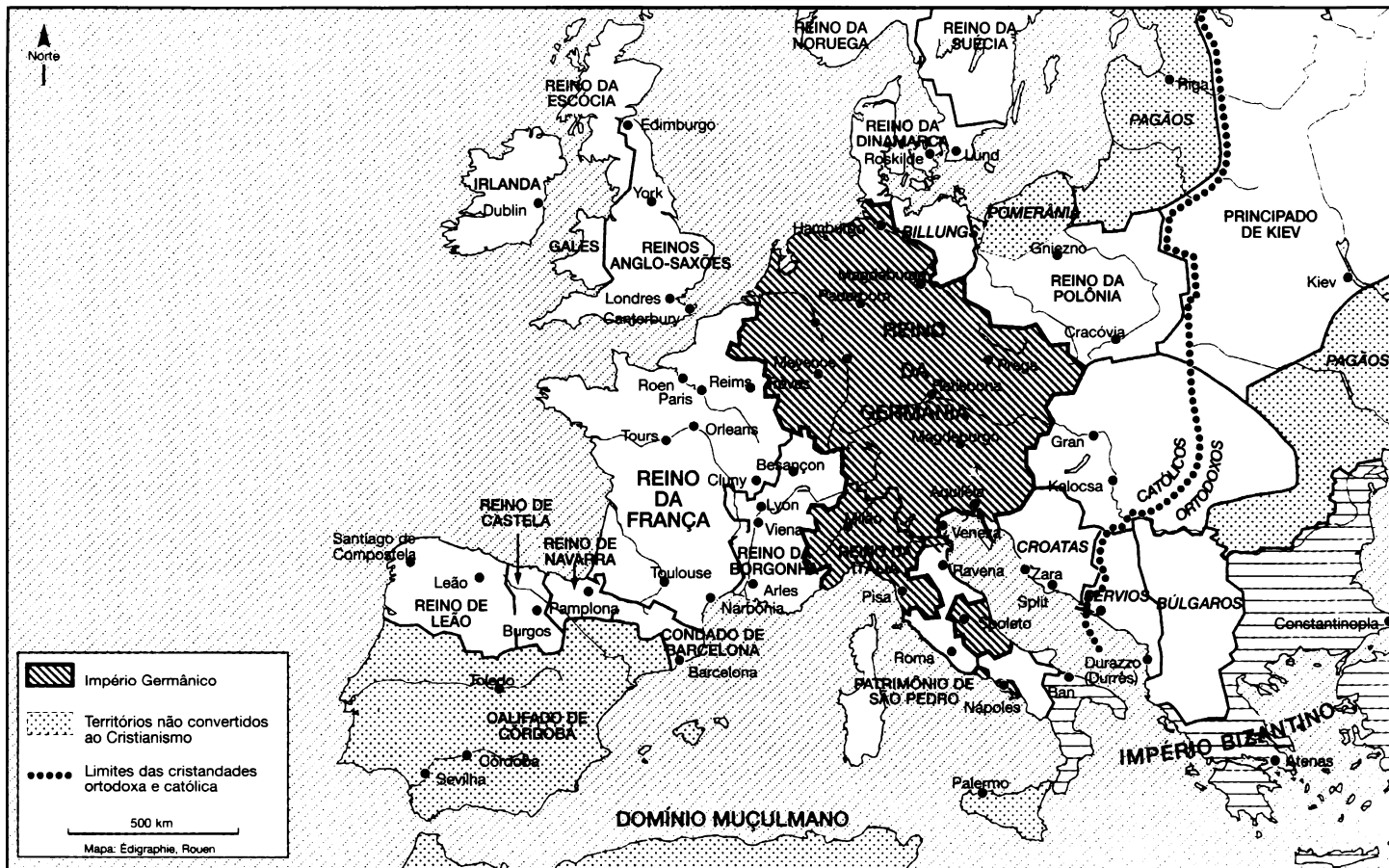
A despeito de brilhantes avanços, a história do Império na Idade Média é aquela de um inexorável declínio. Do século XI ao século XIII, o imperador está envolvido em um conflito incessante com o papa, o que enfraquece as bases de seu poder e manifesta, finalmente, a supremacia pontifícia. Aliás, se, na Germânia, o imperador dispõe apenas de uma base territorial fragmentada e de apoios políticos limitados, no sul dos Alpes a dominação do imperador é decididamente rejeitada e, apesar de séculos de tentativas desgastantes, ele é obrigado a ver a Itália setentrional e a Itália central emanciparem-se e governarem-se sob a forma de cidades autônomas. Em breve (mesmo se a expressão “Sacro Império Romano-Germânico” não é medieval), o Império será apenas germânico e a distância entre o ideal e a realidade torna-se flagrante: “O Império Romano com vocação universal reduz-se, pouco a pouco, até se confundir com o reino alemão, mas sem dar a este um verdadeiro soberano” (Michel Parisse). Ao mesmo tempo, o reforço dos reinos ocidentais confirma o caráter ilusório da universalidade do poder imperial, a tal ponto que se impõe, no século XIII, o preceito segundo o qual “o rei é o imperador em seu reino”.



7. O imperador Oto III representado em majestade,³ c. 990 (Evangelhos de Leutardo, Tesouro da Catedral, Aix-la-Chapelle, fl. 16).

O imperador, sentado no trono e segurando o globo, aparece inserido em uma mandorla, signo de dignidade geralmente reservado às pessoas divinas. Sustentado pelos símbolos dos evangelistas, o Evangelho, em sua forma original de um rolo único, atravessa seu peito, como que indicando que o imperador assume a Bíblia como lei suprema, até no interior de seu coração. Se esta faixa não pode ser considerada a imagem do firmamento, como defende a leitura clássica e muito discutida de Ernst Kantorowicz, ao menos ela sugeriria uma divisão entre o mundo terrestre, em que aparecem os dignitários laicos e eclesiásticos, e o mundo celeste. O imperador faz, então, a junção entre os dois: seu trono é sustentado por uma alegoria da terra, enquanto sua cabeça alcança a zona divina, onde ela é coroada (ou abençoada) pela mão de Deus. Assim, a imagem exalta vigorosamente a figura do imperador, sublinhando, porém, que seu poder só tem legitimidade sob a condição de conformar-se aos preceitos das Escrituras (cuja interpretação é dominada pelos clérigos).

3. Na descrição iconográfica, o termo (*en majesté*, no original francês) indica a representação do personagem (rei, santo, a Virgem, Cristo, Deus) em atitude de soberano, geralmente sentado ao trono. (N. T.)



IV. A Europa do ano mil.

Ao mesmo tempo que o Império declina no Ocidente, o que se consolida, de início, é a cristandade romana, cujo papa, agora solidamente implantado nos territórios do “Patrimônio de São Pedro”, é o chefe espiritual e o príncipe mais poderoso. É ele quem lança o Ocidente na aventura das cruzadas, e não o imperador, mesmo se um Barba-Ruiva se junta a elas com entusiasmo. O que se consolida é também a Europa dos Reinos, da qual as melhores bases são a Inglaterra, sobretudo sob Henrique II Plantageneta (1154-89), a França, particularmente sob Filipe Augusto (1180-1223) e Luís IX (1226-70), e Castela, especialmente com Alfonso X, o Sábio (1226-84). É preciso acrescentar aqui a Sicília, que se constitui enquanto reino com Rogério II (1130-54) e que, assim como a Itália do Sul, passa por um longo período para o domínio de Aragão, em 1282, e, enfim, os reinos escandinavos (Dinamarca, Suécia, Noruega) e centro-europeus (Polônia, Hungria e, a partir de 1158, a Boêmia). Assim, no momento em que o Ocidente se emancipa da tutela bizantina e da pressão muçulmana, e depois se lança na Reconquista e na cruzada, o poder imperial declina. O Império não é, então, grandemente responsável pelo desenvolvimento europeu e são outros quadros, não imperiais, que permitem iniciar e fortalecer o dinamismo e a expansão da cristandade ocidental.

Mudança de equilíbrio entre as três entidades

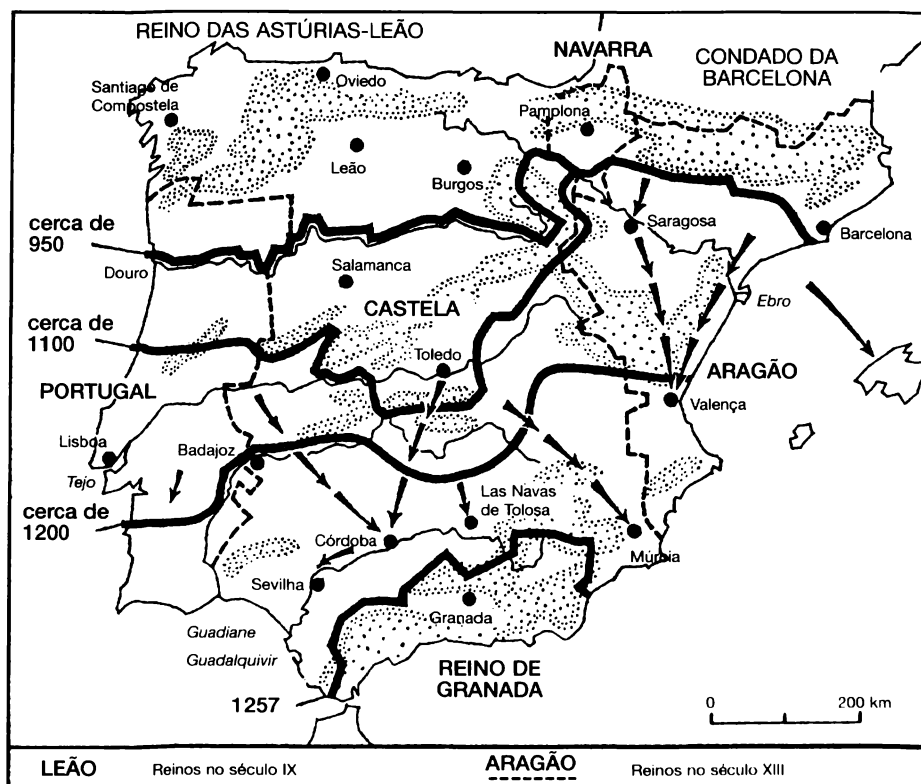
Entre o Ocidente, Bizâncio e o Islã preponderam as rivalidades, as pilhagens e os conflitos armados, o que não exclui as formas de coexistência mais ou menos pacíficas e de trocas comerciais ou intelectuais. Trocas e conflitos, pilhagens e comércio seguem, de resto, lado a lado, em um clima em que a admiração por Bizâncio e pelo mundo árabe mistura-se às desqualificações recíprocas. Para os muçulmanos, os cristãos de Bizâncio ou do Ocidente são apenas idólatras, indignos do verdadeiro monoteísmo. Os cristãos, ainda numerosos, que vivem nos territórios dominados pelo Islã são, entretanto, respeitados como “povos do Livro” e são objeto de uma notável tolerância, desde que paguem a *djizya*, um imposto que marca sua subordinação e que estimula à conversão muitos dentre eles. Do mesmo modo, o ato de fé dos peregrinos cristãos que visitam os Lugares Santos da Palestina é autorizado e, desde 680, o bispo de Arculfe leva narrativas e descrições disso até na Irlanda.

Para os cristãos, os muçulmanos são infiéis, geralmente assimilados aos pagãos e paradoxalmente qualificados de idólatras. Conta-se, com efeito, que eles adoram os ídolos de Maomé, que seria seu Deus, o que é um modo radical de contrapor-se à crítica do cristianismo pelo islã (mas alguns, como Guiberto de

Nogent, no século XII, recusam a idéia de uma idolatria muçulmana). Uma outra forma da negação ocidental do islã consiste em ver nele apenas um cisma, um desvio do cristianismo: circulam, assim, diferentes variantes da lenda de um ambicioso cardeal da Igreja Romana, por vezes chamado Nicolau, que, frustrado por não chegar ao pontificado, provoca um cisma e se torna o fundador da seita maometana. Quer se assimile o islã à idolatria pagã ou a uma seita herética, vê-se bem que é inconcebível para a cristandade considerá-lo uma fé específica e coerente. É por isso que aqueles que chamamos de muçulmanos só podiam ser designados, na época, como “infiéis”, ou ainda como “sarracenos” ou “agarenos” (quer dizer, descendentes de Agar e de seu filho Ismael). No entanto, isso não exclui, sobretudo na Espanha das três religiões, uma *convivencia*, que é, de fato, uma situação de coexistência e de interação regulares, em que se misturam trocas e pactos, coabitações e conflitos, tolerância e esforço de subordinação.

A afirmação progressiva do Ocidente ante o Islã é evidente. Durante a Alta Idade Média, o mundo cristão em seu conjunto está na defensiva, amputado e sob ataque. O Império Islâmico dispõe de uma força esmagadora comparada à de Bizâncio (território dez vezes mais extenso, com rendimentos quinze vezes superiores, exército cinco vezes mais volumoso). Aos olhos do Islã, o Ocidente mal existe, mesmo se o califa al-Rashid trata com deferência Carlos Magno e se dá o trabalho de enviar para sua corte um elefante como presente. Um primeiro sinal da mudança da relação de força intervém após a morte de al-Mansur, em 1015-16, quando os homens de Pisa e de Gênova tomam a Sardenha dos muçulmanos da Espanha. Na Península Ibérica, os séculos VIII e IX permitem uma primeira reorganização (a fundação do reino das Astúrias, os condados pirenaicos de Aragão e de Navarra, a “marca hispânica” e, um século mais tarde, o condado de Barcelona). A partir dessas bases, os cristãos empreendem, sem embates frontais, o repovoamento de espaços desertos até a bacia do Douro, que constitui, por volta do ano mil, a zona-tampão entre *al-Andalus* e os reinos do Norte. Depois, a idéia de uma reconquista dos territórios dominados pelo Islã ganha terreno e é beneficiada com o fim do califado de Córdoba. Os primeiros avanços significativos ocorreram sob o reino de Fernando I (1035-65), que junta Leão a Castela e conquista Lamego, Viseu e Coimbra. No mesmo momento em que o papado confia a Roberto Guiscardo a missão de reconquistar a Sicília (1059), ele decide também enviar uma “cruzada” para a Espanha (1064). Se acrescentarmos que Pisa e Gênova começam a lançar ataques contra o litoral magrebino (eles serão imitados, no século XII, pelos normandos, que tomarão Malta e, temporariamente, Trípoli, Djerba e Mahdia), os meados do século XI aparecem como o momento decisivo em que se engaja a contra-ofensiva ocidental para fazer recuar o Islã.

Uma vez que Palermo foi retomada, em 1072, a principal frente é a da Reconquista ibérica. Suas etapas principais podem ser sumariamente mencionadas (ilustração 5, abaixo). Em 1085, a tomada de Toledo, a antiga capital visigótica, é revestida de alto valor simbólico, no qual Alfonso VI de Castela se escora para atribuir-se o título de “imperador de toda a Espanha” (segue-se, porém, uma reação dos muçulmanos que, apoiados pelos almorávidas, obtêm, um ano mais tarde, a vitória de Sagrajas). Durante a segunda metade do século XII, Aragão, ajudado por forças vindas do Sul da França, desobstrui Zaragoza em 1118 e, depois de sua união com o condado de Barcelona, em 1137, libera Tortosa e Lérida em 1148. A tomada de Ourique permite a Portugal constituir-se como reino em 1140, antes de conquistar Lisboa, em 1147, com o apoio de cruzados ingleses e flamengos. *Al-Andalus* controla, agora, apenas um terço da península, mas sua integração ao Império almôade põe novamente os cristãos na defensiva e permite a última grande vitória muçulmana em Alarcos, em 1195.



V. As etapas da Reconquista.

No início do século XIII, os esforços do papa Inocêncio III e do arcebispo de Toledo chegam a restabelecer a paz entre os reinos de Navarra, Castela e Leão, novamente independentes desde 1157, de modo que sua coalizão, incentivada pela pregação de uma cruzada, permite a vitória decisiva de um exército considerável em Las Navas de Tolosa, em 1212. Abrindo aos cristãos o controle do Guadalquivir, ela permite a Fernando III (1217-52), que reunifica definitivamente Castela e Leão, retomar Córdoba, em 1236, Múrcia, em 1243, e Sevilha, em 1248, enquanto Tiago I de Aragão (1213-76) se apodera de Baleares, em 1229, e de Valência, em 1238. Em meados do século XIII, a Península Ibérica é dominada por três reinos cristãos, Castela, Aragão e Portugal, enquanto Navarra, acantonada entre seus poderosos vizinhos, jamais conseguiu crescer, e o Islã retraía-se no reino de Granada, de onde será expulso pouco depois da união de Castela e Aragão, engajada pelo casamento de Isabel e Fernando, em 1469.

Mesmo que se duvide, hoje, que a Reconquista tenha sido concebida como uma cruzada antes mesmo que o projeto lançado em direção à Terra Santa tomasse forma, ela é acompanhada, ao menos no século XII, da afirmação de uma ideologia própria, difundida pela pregação e pela imagem. Longe de ser um simples empreendimento de conquista, ela deve aparecer como uma guerra justa, legitimada pela infidelidade e pelos vícios dos “sarracenos” e pela superioridade dos cristãos, que combatem em nome da verdadeira fé e, por isso, merecem o perdão dos seus pecados e o acesso ao paraíso em caso de morte em combate: como o exprime sem nuances a *Canção de Rolando*, “os pagãos estão errados e os cristãos têm o direito”. Mas é, evidentemente, com as cruzadas que este espírito floresce em toda a sua amplitude. Ao longo do século XI, a peregrinação a Jerusalém conhece sucesso crescente, pois a conquista da Hungria torna praticável a via terrestre, sempre mais fácil que a viagem por mar, e, ao mesmo tempo, porque ela constitui uma forma de penitência tingida de grande feito, o que convém bastante bem à mentalidade dos laicos, em particular a dos príncipes e dos nobres. Pouco a pouco, em um contexto de cristianização da cavalaria, a condenação cristã do uso de armas é revista a fim de justificar a defesa dos peregrinos contra os muçulmanos, visto que os turcos, recentemente instalados, multiplicam os incidentes. Após a vitória dos seljúcidas sobre os bizantinos em Mantzikert, em 1071, o papa Gregório VII convoca a ajudar o Império do Oriente e a liberar os Lugares Santos. Mas é a pregação de Urbano II em Clermont, em 1095, que lança verdadeiramente o movimento. Não sem antes se ter comprazido em descrever os massacres e destruições cometidos pelos infiéis, ele convida a uma “guerra de Deus” para reconquistar Jerusalém e os Lugares Santos, e esclarece que, para os combatentes revestidos com o sinal-da-cruz, ela valerá como penitência devida por seus pecados e assegurará a salvação de suas almas.

Sem dúvida, em um momento em que o poder pontifício se afirma de maneira decisiva, ele também vê nesta santa empreitada a oportunidade de pôr o papa na posição de chefe da cristandade. Assim, os exércitos dirigidos principalmente por Roberto da Normandia, Roberto de Flandres, Godofredo de Bouillon, Raimundo de Toulouse e Boemundo de Tarento, sob a autoridade do legado pontifício Ademar, tomam Antioquia, em 1098, onde a miraculosa descoberta da Santa Lança da crucificação inflama os espíritos. No ano seguinte, os exércitos conquistam Jerusalém, em um ambiente de sacralidade avivada por preces e procissões litúrgicas, bem como, sem dúvida, para alguns, no clima de espera escatológica do fim do mundo ou, ao menos, da realização da Jerusalém celeste na terra. Os principados latinos do Oriente organizam-se: principado da Antioquia, condados de Edessa e de Trípoli, enquanto Jerusalém cabe a Godofredo de Bouillon e, depois, a seu irmão Balduíno, que assume o título de rei (1110-18).

O sucessor da cristandade latina é brilhante. Mas a defesa dos territórios conquistados, em um contexto hostil, é difícil, apesar da criação de ordens específicas — Templários, Hospitalários e Cavaleiros Teutônicos — que, encarregados no início de acolher e proteger os peregrinos, logo adquirem papel propriamente militar. A implantação latina mantém-se sólida por somente um século. Já em 1144, Edessa, excessivamente avançada, cai, e a cruzada, pregada dessa vez por São Bernardo e dirigida pelo imperador Conrado III e por Luís VII da França, divide-se e nada consegue. Em 1187, Saladino do Egito retoma Jerusalém. O imperador Frederico Barba-Ruiva se lança na cruzada, obtém a vitória de Iconium, mas morre afogado em 1190. Ricardo Coração de Leão e Filipe Augusto ganham São João de Acre e assinam um armistício com Saladino. Durante o século XIII, os ocidentais não controlam mais do que algumas cidades costeiras, como Beirute, Sidon, Tiro e São João de Acre, e todos os seus esforços permanecem vãos ou efêmeros: em 1229, Frederico II, já excomungado e tornado ainda mais suspeito por causa desse procedimento, negocia com o sultão a recuperação de Jerusalém, que continuará cristã até 1244. São Luís, que quer vencer o Egito, é inicialmente vitorioso em Damietta, mas torna-se vergonhosamente prisioneiro em Mansurah, em 1254, antes de morrer durante uma segunda expedição em Túnis, em 1270. Enfim, em 1291, os mamelucos do Egito tomam São João de Acre, eliminando, assim, os últimos restos dos principados latinos da Terra Santa. Apenas Chipre será mantida de modo durável até 1489, enquanto o espírito de cruzada e a esperança de retomar Jerusalém permanecerão tão vivos quanto vãos, mesmo além da Idade Média.

Em suma: uma vitória estrondosa e eminentemente simbólica sobre o Islã (1099), um século de forte presença latina na Terra Santa e, depois, ainda um século durante o qual essa presença não é mais do que sua própria sombra,

desesperadamente defendida. As cruzadas são liquidadas com um fracasso, do mesmo modo que as tentativas missionárias das ordens mendicantes (o próprio são Francisco esforça-se inutilmente para convencer o sultão do Egito, em 1219). Entretanto, elas atestam um evidente reequilíbrio das forças. Cercado pelas forças do Islã durante a Alta Idade Média, o Ocidente contra-ataca fazendo-as recuar a partir do século XI, constringendo-as à defensiva durante o século XII e, mesmo se o projeto da Terra Santa é abreviado, a presença ocidental no Mediterrâneo oriental é durável, a tal ponto que, durante o século XIII, o Egito depende das frotas cristãs para seu abastecimento. É certo que o Império Otomano se torna uma potência considerável, que conquista os Bálcãs e leva a ameaça até Viena, em 1529, e novamente em 1683. Assim, o Islã não está prestes a desaparecer, pois está presente hoje da África Negra até o Casaquistão e a Indonésia, e alguns insistem em ver nele um dos principais focos de oposição ao Ocidente. Entretanto, a mudança de equilíbrio operada durante a Idade Média Central, da qual a Reconquista e as cruzadas são os sinais mais claros, é inegável. A esse propósito, a historiografia dos países árabes é, sem dúvida, pertinente ao ver nas cruzadas um empreendimento injustificável de conquista e a primeira manifestação do imperialismo ocidental.

A afirmação do Ocidente ante Bizâncio é ainda mais notável. Até o início do século VIII, em virtude da universalidade do título imperial, Constantinopla tem vocação para assegurar a tutela sobre o Ocidente. Os soberanos germânicos, em particular ostrogodos e francos, estão, em princípio, submetidos ao imperador e lhe prestam obediência e fidelidade. A Itália, em particular, é considerada uma terra imperial; e o próprio papa depende da autoridade do imperador e toma o cuidado de manifestar o respeito que é devido à sua jurisdição. Entretanto, pouco a pouco, os laços distendem-se e o Ocidente libera-se da tutela de Constantinopla. A primeira ruptura é provocada pela aliança entre o papa e Pepino, o Breve, especialmente quando este último oferece ao pontífice o exarcado de Ravena, que fora reconquistado dos lombardos. A doação de Constantino, forjada nesse momento, segundo a qual este teria cedido ao papa Silvestre o poder sobre Roma e a Itália, funda o poder temporal do papado e solapa os fundamentos das pretensões bizantinas sobre a Itália. A coroação de Carlos Magno é uma nova etapa da autonomização do Ocidente; mas a rebelião é tão inaceitável para Bizâncio que Carlos Magno deve, finalmente, conceder um acordo pelo qual renuncia ao título de *imperator Romanorum*, que o identificaria com o senhor de Constantinopla, ao mesmo tempo que é estabelecida a idéia de dois impérios irmãos, procedendo-se a uma partilha territorial de sua missão em comum. O conflito é mais frontal ainda com Oto I, que, pouco depois da restauração de 962, se proclama autêntico imperador dos romanos.

Constantinopla, então, desdenha o seu embaixador, Liutprando de Cremona, enviado em 968, mas a crise é resolvida em seguida pelo casamento de Oto II e de Teófano, parente do imperador de Bizâncio.

De ambos os lados, as incompreensões acumulam-se com maior facilidade ainda, uma vez que cada um, agora, ignora a língua do outro (logo se falará de gregos e de latinos para opor orientais e ocidentais). A crise iconoclasta, na qual o papa intervém ativamente — a tal ponto que Gregório II excomunga o imperador Leão III —, suscita a desconfiança dos latinos em relação à doutrina dos gregos. À rivalidade no empreendimento de conversão das populações eslavas, quer dizer, pela definição das esferas de influência na Europa Central, acrescenta-se logo a disputa pelo controle da Itália do Sul. Conflitos velados de interesses mesclam-se às discussões doutrinárias, dentre as quais a questão da processão do Espírito Santo no seio da Trindade torna-se rapidamente, a despeito de sua aparência fútil, o ponto central de confronto. Ao lado de outras divergências, especialmente litúrgicas (os gregos continuam a utilizar o pão fermentado para as hóstias, enquanto os latinos recorrem ao pão não fermentado), a rejeição à idéia segundo a qual o Espírito Santo emana, ao mesmo tempo, do Pai e do Filho (*filioque*, em latim) torna-se o núcleo e o símbolo da ortodoxia que Bizâncio reivindica perante o Ocidente. De fato, é a querela do *filioque* que dá o pretexto da ruptura, consumada em 1054, pelas excomunhões recíprocas do patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulário, e dos legados pontifícios. Doravante, existem duas cristandades separadas por um cisma: a ortodoxa, cuja herança será recolhida, após a queda de Constantinopla, pela Rússia, e a romana, cuja autoridade suprema, o papa, pode afirmar sem entraves o caráter universal de seu poder, uma vez afastada a tutela oriental.

As cruzadas são a ocasião de uma ruptura e de um afrontamento ainda mais vivos. Desde o início, impondo um juramento de fidelidade aos cruzados, o imperador do Oriente recusa o próprio princípio do empreendimento ocidental, não lhe dando nenhum apoio e vendo nela um empreendimento ordinário de conquista que só poderia ter legitimidade sob a condição de restituir ao Império os territórios retomados aos muçulmanos (Michel Balard). Assim, os bizantinos não ficam surpresos quando a quarta cruzada se desvia de seu objetivo para lançar-se de assalto contra sua capital: para eles, era um ato premeditado de longa data. Do lado ocidental, desde o retorno da primeira cruzada, difunde-se o tema da traição dos gregos, acusados de não ter dado nenhuma ajuda aos cruzados, ao mesmo tempo que, no decorrer do século XII, são suspeitos de criar obstáculos aos esforços dos ocidentais e de tratá-los com infidelidade. Mesmo as cidades italianas tradicionalmente aliadas de Bizâncio, Gênova e Veneza, guardam suas distâncias. A ruptura torna-se cada vez mais aberta e denunciam-se de bom

grado os crimes dos gregos, tidos por partidários do cisma, enquanto os latinos seriam os defensores da verdadeira fé. É nesse contexto que os cruzados embarcados pela frota veneziana sitiaram Constantinopla e a saqueiam com grandes violência e pilhagem em 1204 — o que ocorre pela primeira vez em sua história e pelas mãos de outros cristãos! O Império é, então, partilhado em diferentes entidades que são atribuídas aos chefes dos cruzados (Império Latino, em torno da capital, reino da Tessalônica, ducado de Atenas e principado da Aquêia), enquanto Veneza, que fortalece suas posições comerciais por toda parte, controla Creta e numerosas ilhas do Egeu. É verdade que os gregos reconquistaram seu Império em 1261, com o apoio de genoveses, e logo o papado se preocupará com a união das Igrejas grega e latina, rudemente imposta no Concílio de Lyon II (1274) e, em seguida, de modo mais diplomático, mas igualmente inútil, no Concílio de Florença (1439). Nada impede, porém, que o sentido dos eventos de 1204 seja bastante claro: a ruptura entre as duas cristandades é profunda e a relação de forças é, sem nenhum equívoco, favorável ao Ocidente.

* * *

CONCLUSÃO: EM DIREÇÃO A UMA REVERSÃO DE TENDÊNCIA.

A despeito da antecipação narrativa a que nos conduz essa contextualização geopolítica, para terminar é preciso voltar à Alta Idade Média, objeto principal deste capítulo. Trata-se de uma época muito mais contrastada do que o afirmou a historiografia tradicional, que nela via apenas declínio e barbárie, desordem e violência. Certos períodos, é verdade, correspondem parcialmente a essa visão, especialmente entre 450 e 550 e, em menor grau, entre 870 e 950. Mas convém afirmar que a Alta Idade Média pertence plenamente ao milênio medieval. Se ela não atinge ainda a síntese mais segura e altamente criativa da Idade Média Central, os processos que ali se consolidam são indispensáveis para compreender esta última e são, então, parte integrante da lógica de afirmação da sociedade feudal. Durante a transição da Alta Idade Média, os elementos de decomposição do sistema romano predominam de início: ruptura da unidade romana e desaparecimento do Estado; regionalização política e econômica da Europa; declínio acentuado das cidades e ruralização; desaparecimento do modo de produção escravagista. Entretanto, os elementos de recomposição estão longe de ser negligenciáveis e logo esboçam certos traços essenciais dos séculos seguintes: a lenta acumulação de forças produtivas; o deslocamento do centro de gravidade do mundo ocidental do Mediterrâneo para a Europa

do Noroeste; a síntese romano-germânica; o estabelecimento das bases do poderio da Igreja, que recompõe em seu benefício uma sociedade doravante cristã (fundando-se sobre os três pilares que são o poder dos bispos, uma rede de poderosos monastérios e o sucesso ilimitado do culto dos santos). Enfim, o fracasso carolíngio demonstra a inviabilidade da forma imperial da cristandade ocidental; ele confirma a diluição da autoridade pública no seio dos grupos dominantes e deixa o campo livre para a Igreja como a única instituição extensiva ao Ocidente cristão e capaz de reivindicar sua direção. Assim, no fim da Alta Idade Média, pode-se iniciar a mudança de equilíbrio entre o Ocidente e seus rivais bizantinos e muçulmanos. A cristandade romana concentra suas forças no mesmo momento em que o Islã e Bizâncio se fragilizam. Os sinais dessa reversão de tendência, tão hesitante quanto decisiva, multiplicam-se no século que cerca o ano mil, com a eliminação da pirataria sarracena e a retomada da Sardenha, o início da Reconquista e o cisma de 1054. É nesse momento que é preciso retomar o exame do Ocidente, quando eclodem em seu seio fenômenos determinantes e lentamente preparados.

II

ORDEM SENHORIAL E CRESCIMENTO FEUDAL

A REFERÊNCIA AO ANO MIL pode servir para marcar o momento em que se afirma um movimento de desenvolvimento, agora bem visível e não mais preparado subterraneamente, associado a um processo de reorganização social cujas bases foram, é verdade, lançadas anteriormente, mas cujos resultados se manifestam sobretudo a partir do século XI. É verdade que, como já se disse, ninguém pretende que o ano mil tenha sido, por si mesmo, um limiar decisivo entre conturbações do “século de ferro” e o elã da Idade Média Central. Se o ano mil é evocado aqui, é para designar um conjunto de processos que se estendem no decorrer dos séculos X e XI. Mesmo entendido assim, o ano mil foi, recentemente, objeto de um debate opondo os medievalistas que, na sequência de Georges Duby, associam esse período a uma mutação social de grande alcance e, por vezes, convulsiva, e aqueles que, alertando para as deformações de perspectiva devidas a uma documentação repentinamente mais abundante, faziam prevalecer a continuidade para além da mudança de milênio (Dominique Barthélemy). Essa polêmica não foi isenta de confusão, na medida em que estava associada ao velho debate sobre os terrores do ano mil, que supostamente haviam atormentado as populações com um pânico medonho do fim do mundo no momento do milênio do nascimento (ou da Paixão) de Cristo.

Na segunda parte voltaremos ao milenarismo, mas já se pode sublinhar que o tema dos terrores do ano mil é essencialmente um mito historiográfico forjado no século XVII, aperfeiçoado pelo Iluminismo para melhor encobrir a Idade Média em um véu de obscurantismo poeirento e de superstições ridículas, e, finalmente, retomado pela verve romântica. Denunciado pela erudição positivista como uma invenção sem fundamento documental (Ferdinand Lot), a idéia de uma explosão escatológica em torno do ano mil foi, entretanto, reabilitada e combinada às aquisições da historiografia recente, especialmente por David Landes. No geral, existem atualmente três teses em vigor. Alguns notam, por volta do ano

mil, sérios indícios de uma espera particularmente intensa do fim dos tempos e interpretam-na como uma reação popular diante da violência senhorial e das convulsões da mutação feudal. Para outros, os textos não permitem fundamentar essa visão renovada pela história social de um medo do ano mil; mas há, de fato, um momento de tensões sociais exacerbadas pela instauração da nova ordem feudal. Outros, enfim, consideram que não se passou nada de particular em torno do ano mil, nem medos escatológicos, nem mutação feudal.

Admitir-se-á, aqui, que se alguns documentos deixam transparecer marcas de inquietações (e de esperanças) milenaristas no fim do século X e no início do século XI, notadamente sob a pluma do abade Abbon de Fleury, tais sentimentos, que por vezes tomam a forma de explosões de impaciência, encontram-se ao logo de toda a Idade Média e, sem dúvida, não são mais intensos em torno do ano mil do que em pleno século XIII. De outro lado, as teses “mutacionistas” arriscam-se, por vezes, a cair no excesso e é preciso entender que a dinâmica de afirmação do feudalismo estende-se ao longo dos séculos, desde a época carolíngia, ao menos, até o século XIII. Em todo caso, uma fase aguda, e muitas vezes conflituosa, de profunda reestruturação da sociedade pode ser situada no século (ou pouco mais de um século) que se estende em torno do ano mil, mesmo se ela intervém em datas e com ritmos diferentes segundo as regiões. Enfim, o mais importante, se se faz questão absoluta de evocar o ano mil, consiste em inverter a perspectiva tradicional e a transformar o sinistro símbolo de obscurantismo medieval em uma etapa no surgimento e na afirmação do Ocidente cristão. No mais, a consciência de uma nova era aparece em alguns textos medievais, dos quais o mais célebre se lê nas *Histórias* que o monge de Cluny Raul Glaber redige entre 1030 e 1045, tendo por objetivo celebrar os eventos notáveis que marcaram o milênio do nascimento e da morte do Salvador:

[...] como se aproximava o terceiro ano que se seguiu ao ano mil, vê-se em quase toda a terra, mas sobretudo na Itália e na Gália, renovarem-se as basílicas das igrejas; embora a maior parte, muito bem construída, não tivesse nenhuma necessidade disso, uma emulação levava cada comunidade cristã a ter uma igreja mais suntuosa do que as outras. Era como se o próprio mundo fosse sacudido e, despidendo-se de sua vetustez, tenha-se coberto por toda parte com um vestido branco de igrejas. Então, quase todas as igrejas das sedes episcopais, os santuários monásticos dedicados aos diversos santos e mesmo pequenos oratórios das aldeias foram reconstruídos ainda mais bonitos pelos fiéis.

Este texto indica de modo notável que a reconstrução das igrejas mais belas e mesmo suntuosas não se deve a nenhuma necessidade material, mas antes à

emulação dos grupos e das instituições, preocupados em manifestar, pela beleza dos edifícios dedicados a Deus, o ardor com o qual eles se esforçam para aproximar-se dele. Raramente colocou-se em evidência com tanta clareza a função social da arquitetura que, intimamente ligada à sua eficácia sagrada, constitui, para as comunidades locais, um sinal de reconhecimento, uma garantia de unidade interna, ao mesmo tempo que um meio de se medir com seus vizinhos e, se possível, se afirmar como superior a eles. Longe de ser característica de uma sociedade em declínio, tal lógica sugere, ao contrário, que uma parte crescente da produção é subtraída do consumo para ser *consumida* em uma competição sagrada generalizada. Raul Glaber nos fala de um mundo novo, na aurora do segundo milênio, não sem um notável toque de otimismo. A célebre metáfora do “vestido branco de igrejas” o diz ainda melhor, já que ela se orna de uma conotação batismal: do mesmo modo que o batismo é uma regeneração, um renascimento pelo qual o fiel se desfaz do pecado e do antigo homem que estava nele, para ser, uma vez purificado, revestido de uma túnica branca, a Europa renasce então e, desvencilhando-se do que havia de antigo nela, abre-se aos horizontes de uma história nova. Longe de afundar nas trevas do obscurantismo, o Ocidente do ano mil faz-se luminoso e inaugura um novo começo.

O DESENVOLVIMENTO DOS CAMPOS E DA POPULAÇÃO (SÉCULO XI AO XIII)

Indicaremos, de início, os dados relativos aos diferentes aspectos do desenvolvimento ocidental, antes de nos interrogarmos sobre a articulação desses diferentes fatores.

A pressão demográfica

Como seria de esperar, é difícil oferecer dados demográficos confiáveis para a Idade Média, pois não existiram na época recenseamentos regulares, nem registros de nascimentos e de mortes. Os parâmetros são quase inexistentes, com exceção de alguns recenseamentos notáveis, realizados com finalidades administrativas e, sobretudo, fiscais, como o *Domesday Book*, realizado na Inglaterra em 1086, pouco depois de sua conquista pelos normandos, e tão extraordinário aos olhos de seus contemporâneos que eles lhe deram o nome de Juízo Final. Com base em estimativas e aproximações, pode-se, entretanto, aceitar as seguintes indicações.

Entre o século XI e o início do século XIV, a população da Inglaterra teria passado de 1,5 para 3,7 milhões de habitantes; a do domínio italiano, de 5 para 10 milhões; a da França, de 6 para 15 milhões (confirmando o peso já dominante da Gália no final da Antiguidade). Esses dados são suficientes para indicar uma tendência clara: em três séculos (de fato, essencialmente entre 1050 e 1250), a população da Europa Ocidental dobra, ou mesmo triplica em certas regiões. Tal crescimento demográfico jamais havia sido alcançado na Europa desde a revolução neolítica e a invenção da agricultura, e não será mais observada até a Revolução Industrial. Trata-se, claramente, de um fato maior da história ocidental.

Esse resultado é obtido pela conjunção de uma alta da fecundidade (que aumenta de quatro filhos por casal para cinco ou seis, beneficiando-se, em particular, do aumento do recurso às amas-de-leite, o que suprime a interrupção da fecundidade durante o aleitamento) e de uma regressão das causas de mortalidade. Insistir-se-á, quanto a isso, sobre o recuo dos grandes períodos de fome. Muito freqüentes durante a Alta Idade Média (em média um a cada doze anos), eles cedem lugar, para tentar escapar a uma mortalidade maciça, inevitável apesar de tudo, à procura de alimentos de substituição (pães fabricados à base de grãos de uva ou de outras substâncias misturadas a um pouco de farinha, raízes ou ervas), ao consumo de carnes normalmente julgadas impuras e impróprias à alimentação (cães, gatos, ratos, serpentes ou carcaças de animais), e também, como último recurso, ao indizível: a antropofagia, pelo consumo de cadáveres, ou até pela morte de seu próximo, um fenômeno que as fontes dificilmente evocam, mas que é regularmente assinalado durante a Alta Idade Média (Pierre Bonnassie). Ao longo do período seguinte, as grandes fomes ainda ocorrem (especialmente em 1005-06 — última data para a qual uma fonte, no caso Raul Glaber, menciona o canibalismo para sobrevivência — e, depois, em 1195-97 e 1224-26), mas sua freqüência diminui claramente, a ponto de permitir uma longa pausa de um século e meio sem que a fome se faça sentir de maneira generalizada (ela continua, entretanto, a manifestar-se de maneira local, em virtude de fenômenos climáticos pontuais, ou sob a forma de uma penúria mais breve, que os alimentos de substituição permitem superar). Disso decorre uma alta muito sensível da expectativa de vida média das populações ocidentais. Mesmo se a aplicação dessa noção às épocas antigas não é desprovida de dificuldade, a comparação é significativa: enquanto ela não ultrapassava vinte anos no século II, apogeu de Roma antiga, ela salta para 35 anos por volta de 1300. A “tenebrosa” Idade Média realiza quase o dobro que as glórias do classicismo: onde está a barbárie e onde está a civilização?

Os progressos agrícolas

É impossível preservar (ou quase) da fome uma população reduplicada sem uma forte alta da produção agrícola. O desmatamento e a ampliação das superfícies cultivadas (geralmente denominadas “*essarts*”, ou seja, clareiras) são o primeiro meio desse desenvolvimento agrícola. Por volta do ano mil, a Europa do Norte é ainda uma zona selvagem de vastas florestas pontuadas por encaves humanizados; no mundo atlântico, as áridas terras arbustivas dominam, do mesmo modo que, nas regiões mediterrâneas, dominam os terrenos pantanosos, pedregosos ou excessivamente escarpados. Por toda parte, o Ocidente é caracterizado por uma natureza rebelde ou apenas parcialmente domada, por culturas itinerantes e incapazes de ultrapassar rendimentos derrisórios, apesar dos esforços da Alta Idade Média, e por um povoamento frágil e instável. Três séculos depois, a paisagem europeia é radicalmente diferente: estabelece-se a rede de aldeias, tal como ela irá subsistir, no essencial, até o século XIX, e a relação quantitativa entre as zonas incultas ou de matas (o *saltus*) e o território humanizado (o *ager*) mais ou menos inverteu-se. Em um primeiro tempo, as aldeias estendem progressivamente seu domínio cultivado (sobretudo no século XI), depois, novos estabelecimentos, aldeãos ou monásticos, multiplicam-se no coração das zonas anteriormente virgens (sobretudo no século XII). Entre estes últimos, os mosteiros cistercienses, que uma ética de austeridade leva a se implantarem nos lugares mais retirados, são particularmente atentos à melhoria técnica da agricultura e do artesanato. Enfim, a ampliação das superfícies cultivadas é obtida pela exploração de terrenos julgados anteriormente pouco propícios (encostas escarpadas, margens de cursos d’água, zonas pantanosas agora drenadas). Segundo Marc Bloch, a Europa conhece então “o mais intenso aumento das superfícies cultivadas desde os tempos pré-históricos”, quer dizer, desde a própria invenção da agricultura.

Mas esse fenômeno não teria sido suficiente para nutrir uma Europa mais numerosa. Era necessário, ainda, obter uma alta dos rendimentos das culturas cerealíferas, que fornecem a base da alimentação, especialmente pão e mingaus. Se se tenta uma estimativa média, que não tem sentido na medida em que uma das características desse período é a extrema irregularidade dos rendimentos, submetidos a inconstâncias climáticas, são obtidos, apesar de tudo, dados significativos: passa-se, com efeito, de dois (ou 2,5) grãos colhidos para cada grão plantado, durante a Alta Idade Média, para quatro ou cinco por um, por volta de 1200 (e até seis ou oito por um, nos solos mais férteis, como, por exemplo, na Picardia). Dentre todos os fatores que se combinam para obter o difícil aumento dos rendimentos ocidentais, deve-se contar a densidade crescente das

semeaduras, permitida especialmente por um melhor uso de fertilizantes, seres humanos e, sobretudo, animais. Era preciso, ainda, escolher judiciosamente os cereais mais adaptados às características de cada região: trigos brancos e frumento, mais exigentes e que cansam mais o solo, mas que são mais fáceis de trituração e produzem uma farinha mais fina e de melhor conservação; centeio, de menor rendimento, mas que é mais seguro e tolera solos mais pobres, embora seja vítima de parasitas, como o esporão do centeio, cogumelo que provoca as epidemias do “fogo de santo Antônio”, uma doença que aterroriza as populações; a cevada, que se presta pouco à panificação e que acompanha principalmente os progressos do pastoreio; a aveia, bom cereal de primavera, menos exigente e mais produtivo que o frumento, apreciado pelos cavalos e que serve também, antes do surgimento do malte no século XII, para a fabricação da cerveja, ou da cerveja sem malte, bebida bem atestada desde o século VIII na Europa do Noroeste; sem falar da espelta ou de uma gramínea como o milhete, freqüente no Sul. Mas a solução mais eficaz é a de associar cereais diferentes (o *méteil*, uma mistura de grãos de trigo e de centeio), o que permite obter equilíbrio entre a busca de rendimentos superiores, especialmente com o frumento, e a necessidade de garantir uma produção mínima diante dos riscos climáticos, recorrendo-se a espécies menos produtivas, mas mais resistentes. Apenas o tempo longo de uma busca paciente e de uma experiência acumulada podia garantir a obtenção de tal equilíbrio.

Se os agrônomos antigos já tinham consciência da necessidade de deixar repousar periodicamente o solo, a Alta Idade Média resolveu esse problema pelo caráter extensivo e largamente itinerante de seus cultivos. Entretanto, a partir do século XI, o desenvolvimento da produção e o uso mais intensivo do solo obrigam a procurar soluções novas. É verdade que ainda se recorre a antigos sistemas, como um repouso de dez anos ou uma utilização em dois de cada cinco anos. Mas a opção mais freqüente consiste em cultivar um ano em cada dois anos, em alternância com o pousio, que serve ao apascentamento dos animais. Depois, a partir do século XII, o rodízio trienal (com uma parte em pousio, uma com cereais de inverno, e uma com cereais de verão), já conhecido anteriormente, tende a generalizar-se, sobretudo no Sul, mas também no Norte. Mais exigente para os solos e menos favorável ao pastoreio, esse sistema otimiza a produção cerealífera, já que permite duas colheitas por ano, equilibrando, assim, os riscos climáticos. No século XII, ele não supõe ainda uma rotatividade perfeitamente regular, e é somente a partir do século XIII que essa opção leva à definição de zonas de rodízio e a uma organização coletiva que se baseia no acordo da comunidade aldeã.

Intervém também uma melhor preparação do solo: generalização da prática das três etapas sucessivas, capinar, revolver os torrões e arar. Mas o essencial é,

seguramente, o progresso das técnicas de cultivo, com a passagem do arado romano para a charrua (uma invenção da Alta Idade Média, provavelmente de origem eslava, mas cuja difusão intervém sobretudo a partir dos séculos X e XI). O primeiro, que penetra fraca e dificilmente o solo, espalhando a terra em partes iguais de cada lado, é adaptado aos solos maleáveis e leves do mundo mediterrâneo, enquanto a segunda permite explorar os solos pesados das planícies da Europa do Norte, obtendo graças à relha (uma lâmina de metal que abre o solo e facilita a penetração da aiveca) cultivos mais profundos e mais eficazes. Mais ainda do que as rodas que, por vezes, sustentam o equipamento, a charrua supõe o acoplamento de um aparador, em madeira ou metal, que despeja a terra de um só lado e longe (figura 27, na p. 256). Assim, em vez de acumular os montículos que elevam a terra dos dois lados da passagem do arado, o aparador compensa a fenda de cada sulco pela terra retirada do sulco vizinho e reconstitui, dessa forma, um solo mais plano e uniforme, que o destorroamento fragmenta e prepara mais facilmente.

Mas esse progresso só tem verdadeiramente sentido na medida em que ele se integra em um novo sistema técnico, igualmente caracterizado pela melhoria da tração animal. Os bois, tradicionalmente utilizados, cedem progressivamente lugar aos cavalos, mais fortes e mais enérgicos, capazes de puxar um aparelho mais pesado e de desentalar uma charrua encalacrada em um solo denso. Para isso, é preciso desenvolver um novo tipo de atrelagem, não mais pelo garrote, mas que, sem dúvida desde o fim do século XI, toma a forma da colhera de espáduas, rígida e recheada com palha, que faz concentrar o esforço de tração exatamente onde a potência do animal é maior. Enquanto para as atrelagens bovinas o desenvolvimento de um jugo frontal constitui uma melhoria importante, a atrelagem em fila dos cavalos mostra-se ainda mais eficaz. Acrescentam-se, igualmente, entre os séculos IX e XI, as ferraduras dos animais. O uso dos cavalos de cultivo é atestado, pela primeira vez, no século IX, na Noruega, e parece ter, desde a segunda metade do século XI, larga difusão. O recurso ao cavalo tem ainda uma outra vantagem, de início quase involuntária, mas que se revela de grande influência. Com efeito, fora da época dos cultivos, o cavalo presta grandes serviços para o transporte de pessoas e de mercadorias, favorecendo especialmente a vinda dos camponeses à cidade e a comercialização de seus produtos. O desenvolvimento do cavalo é, então, particularmente importante, não somente porque, associado à charrua com aparador, ele permite a exploração de solos pesados, férteis, mas difíceis de trabalhar, mas também em virtude de seus efeitos sobre as relações entre cidades e campos (Alain Guerreau).

O desenvolvimento das zonas rurais é, portanto, também aquele da criação de cavalos, de bovinos (para a atrelagem, bem como para a carne e o leite), de ovinos (para o couro e a lã, assim como para a carne; mas o seu sucesso será

decisivo especialmente a partir do século XIV, à medida do desenvolvimento da produção têxtil), e, enfim, de porcos, tão fundamentais na alimentação medieval e tão bem adaptados ao equilíbrio dos campos, pois são aproveitadas as zonas incultas e, em particular, as florestas para nutri-los (com glandes). Quanto aos outros animais, nota-se um contraste entre as zonas meridionais, onde se mantém um pastoreio extensivo, com recurso maciço e cada vez mais organizado à transumância na Itália e na Espanha, e as zonas de forte produção cerealífera, onde a criação tende a se concentrar seja nas terras reservadas à pastagem, seja nos pousios (onde ela melhora o solo) e nas zonas de mata. Pode-se estimar que, ao longo do século XII, o número de cabeças de gado dobra no Ocidente. Mas atinge-se então, e principalmente a partir de meados do século XIII, um equilíbrio cada vez mais frágil, pois o aumento das superfícies cultivadas restringe os espaços necessários à alimentação do gado. A contradição entre cultivos e pastoreio é tal que toda modificação da relação entre *ager* e *saltus* pode alterar as proporções das partes vegetal e animal da alimentação humana.

Finalmente, um complemento notável é trazido pelas culturas não cerealíferas, lentilhas ou ervilhas semeadas entre os farináceos, ou ainda legumes e árvores frutíferas. A principal dentre elas é, seguramente, a vinha, importante tanto pelo aporte nutritivo como pelo valor simbólico (eucarístico) do vinho, que é tão grande que a cristandade não pode viver sem uvas. É por isso que a vinha, produto exigente em cuidados e competências, que impõe um comprometimento duradouro do solo e confere às parcelas um caráter específico, é cultivada em toda a Europa, inclusive na Escandinávia. Quanto aos procedimentos medievais de vinificação, eles produzem uma bebida muito diferente do vinho atual, por vezes perfumado com especiarias e sempre fracamente alcoólico, mas que enseja um grande consumo (até dois litros diários por pessoa).

As demais transformações técnicas

Não há nenhuma verdadeira invenção técnica da Idade Média, e, no entanto — e isso é decisivo —, ocorre então uma difusão das técnicas já conhecidas anteriormente, mas que haviam permanecido, na maior parte do tempo, sem utilidade prática. Na Idade Média, o progresso realiza-se, portanto, menos por acúmulo de inovações do que pelo estabelecimento, em um contexto transformado, de um “sistema técnico” novo (Bertrand Gille). A estrutura social teve nisso um papel determinante, pois, se as técnicas conhecidas na Antiguidade eram pouco utilizadas então, foi em parte porque a escravidão permitia dispor de uma abundante fonte de energia humana, pouco custosa e facilmente utilizável. Era, então, menos

necessário desenvolver o uso da força animal ou mecânica. Em sentido contrário, o declínio da escravidão torna mais urgente o recurso a energias alternativas e constitui, então, um fator notável do desenvolvimento técnico medieval. O moinho d'água é, sem dúvida, o melhor símbolo disso. Conhecido desde o século I antes de Cristo, pois Vitrúvio descreve perfeitamente sua técnica, ele permanece, no Império Romano, como uma curiosidade intelectual, sem utilidade prática. A realidade continua sendo a utilização do moinho movido no braço por escravos (ou, eventualmente, o moinho movido a cavalos). O recurso ao moinho d'água acompanha de muito perto a curva do declínio da escravidão: nós o vemos atestado no Baixo Império, um pouco mais freqüentemente nos séculos VIII e IX, especialmente nos grandes domínios, enquanto a difusão se torna realmente significativa entre meados do século X e o século XI, a tal ponto que o *Domesday Book* indica a existência de, em média, um moinho para cada três aldeias. Depois, o século XIII é o momento da generalização. Em todos os lugares, utiliza-se a força hidráulica para moer as farinhas e para prensar os óleos. O moinho d'água é, doravante, parte integrante da paisagem rural ocidental, mas também das cidades (Toulouse, por exemplo, conta então com cerca de quarenta moinhos).

Igualmente importante é o desenvolvimento de uma metalurgia artesanal. É uma novidade em relação à Antiguidade romana que, centrada sobre um mundo mediterrânico caracterizado pela escassez do ferro e da madeira e pela debilidade dos cursos de água, fazia apenas um fraco uso produtivo dos metais. Com o deslocamento do centro de gravidade europeu para o Norte, as potencialidades naturais aumentam e constata-se um claro desenvolvimento da metalurgia a partir de meados do século X, sobretudo nos Pireneus, na região alemã e no Norte da França. As minas de onde é extraído o minério de ferro multiplicam-se, como também a procura do carvão mineral, destinado a alimentar as forjas. Na maior parte do tempo, estas são instaladas nas regiões de matas (pois a madeira continua sendo o combustível principal) e beneficiam-se dos cursos de água abundantes (cuja força é utilizada para mover os malhos e os foles). Decorre daí uma rápida multiplicação, sobretudo nas regiões produtivas, das ferramentas em ferro, machados para o desmatamento, enxadas e foices, peças metálicas para os arados, ferraduras para os cavalos e também, evidentemente, uma alta da produção de espadas e armas em geral. O domínio das técnicas metalúrgicas aumenta continuamente, em particular nas forjas que os monges cistercienses instalam em seus domínios ao longo do século XII. Considerando a importância cada vez mais crucial desses produtos, o forjador torna-se, muitas vezes em igualdade com o padre, o primeiro personagem da aldeia. O moleiro não tem uma posição menos eminente, mas, sendo homem ligado ao senhor, permanece suspeito aos olhos dos aldeãos. Mais genericamente, o crescimento dos campos traduz-se em

um desenvolvimento do artesanato rural que, ultrapassando o simples quadro da produção destinada ao grupo familiar, é uma criação medieval. Além da forja e do moinho, aparecem nas aldeias dos séculos XI e XII oficinas de trabalho com a pedra e a madeira, vidrarias, fornos de cerâmica, cervejarias e fornos de pão. Quanto à indústria têxtil, ela é sobretudo urbana, mas também, em parte, rural, e as primeiras operações do trabalho com a lã, até a fabricação de fios, são feitas em geral na aldeia (especialmente graças ao uso da roca, a partir do século XIII), a menos que os produtos saiam da oficina senhorial ou dos monastérios cistercienses, que fizeram disso uma especialidade. O conjunto dessas produções aldeãs não é destinado unicamente ao consumo interno e é parcialmente vendido no mercado dos burgos próximos. No total, estima-se em cerca de 10% ou 15% a proporção dos artesãos rurais nas aldeias (estando subentendido que a maior parte continua sendo camponesa ao mesmo tempo).

Finalmente, para terminar esse panorama dos componentes do desenvolvimento rural, acrescentaremos um último fator, no qual certamente os homens não têm nenhum papel ativo, mesmo se eles aproveitam de seus efeitos benéficos. A história do clima, que adquiriu grande importância ao longo do último meio século, pôde demonstrar a existência de variações climáticas significativas ao longo da Idade Média. Após uma fase fria, que termina na época carolíngia, tem início um aquecimento entre 900 e 950 que se prolonga até o fim do século XIII. Essa leve alta da temperatura é suficiente para provocar o recuo das geleiras, um avanço em altitude da vegetação (favorecendo o pastoreio de montanha) e, na maior parte das regiões européias, uma elevação dos níveis de água subterrânea, que aumenta as possibilidades de instalação das aldeias, ainda dependentes de um acesso à água através de poços. Se a alta provoca um excesso de calor para as culturas mediterrânicas, essa modificação climática cria condições favoráveis para os cereais e as árvores da Europa do Norte, contribuindo, assim, um pouco mais para o deslocamento do centro de gravidade europeu. Poder-se-ia, é verdade, duvidar que o aquecimento climático possa explicar por si só o desenvolvimento rural da Idade Média Central, mas a coincidência cronológica é tal que se deve ver aí um importante fator favorável, que acompanha a tendência descrita anteriormente.

Como explicar o desenvolvimento?

É surpreendente constatar, seguindo Alain Guerreau, que um fenômeno tão decisivo como o desenvolvimento europeu dos séculos XI a XIII — e, sobretudo, bastante excepcional, pois a maior parte das sociedades tradicionais constitui sistemas em equilíbrio que não procuram o aumento da produção — não recebeu uma

explicação satisfatória, nem mesmo suscetível de obter minimamente unanimidade. Um exame historiográfico mostraria facilmente que as concepções mais diversas foram formuladas, conduzindo a uma grande confusão teórica. Durante muito tempo, foram privilegiados os fatores externos, como o surgimento do mundo muçulmano, ao qual Henri Pirenne tinha atribuído um papel negativo, como que por reação, ao passo que Maurice Lombard invertia a perspectiva para evocar o apelo do Oriente que, estimulando as trocas, teria sido o estopim do movimento de crescimento ocidental. Hoje em dia, não se encontra mais um fundamento suficiente para essas hipóteses e volta-se, de preferência, para causalidades internas. Para alguns, é o aumento da população que permite produzir mais: o fator demográfico é, então, considerado a causa principal (Marc Bloch), como “um pilar incontestável” (Robert Fossier), ou mesmo como o *primus motus*, “o motor que põe tudo em marcha” (Roberto S. López). Mas o próprio Marc Bloch nota que isso é apenas postergar o problema, pois por qual motivo a população começa a aumentar então? Outros autores conferem o papel principal ao progresso técnico: iniciado já no fim da Alta Idade Média, ele permite aumentar a produção e, então, melhor alimentar uma população em crescimento (Lynn White). A lógica inverte-se, mas é possível perguntar-se novamente o que dá início a esse progresso, pois, como foi dito, ele não repousa sobre verdadeiras invenções, mas sobre a difusão de técnicas conhecidas anteriormente, embora negligenciadas. A partir de uma base parcialmente comparável, Pierre Bonnassie combina dois fatores, que interagem durante a Alta Idade Média: a terrível pressão da fome incita a aumentar a produção a fim de satisfazer as exigências de sobrevivência dos homens, enquanto o estabelecimento de novas técnicas, lentamente difundidas, permite realizar esse objetivo explorando solos difíceis; o fenômeno começaria, desse modo, levando a um recuo da fome e, então, a uma primeira alta da população, permitindo, por sua vez, um novo crescimento da produção.

Quanto ao filão historiográfico aberto por Georges Duby, ele acentua uma causalidade de tipo social. A reorganização feudal confere uma melhor base para os senhores, doravante desejosos de obter rendimentos crescentes de seus domínios e capazes de submeter as populações a um controle mais estrito. Nos termos de um vocabulário marxista, que vai de vento em popa na época (1969), o impulso do crescimento rural do Ocidente “deve ser situado, em última análise, na pressão exercida pelo poder senhorial sobre as forças produtivas” (ele precisa que “esta pressão, cada vez mais intensa, resultava do desejo que as pessoas ligadas à Igreja e à guerra compartilhavam de realizar mais plenamente um ideal de consumo para o serviço de Deus ou para a sua glória pessoal”). Outras causas de natureza social podem ser combinadas a estas, em particular, como já se disse, o declínio da escravidão, que incita ao progresso técnico e explica, sem dúvi-

da, a contribuição da aristocracia para a difusão das novas técnicas. Enfim, pode-se mencionar o papel dos monastérios, cujo ideal ascético é traduzido por uma prática do esforço de redenção, concebido como uma forma de adoração divina e que não deixa de dar resultados tangíveis, especialmente no caso dos cistercienses. Mais genericamente, há nisso uma atitude característica da Igreja cristã, que mistura concepção penitencial do trabalho e uma atitude nova diante de uma natureza em via de dessacralização, da qual já se sublinhou, por vezes excessivamente, quanto ela predispõe à inovação técnica (Lynn White, Perry Anderson).

Este breve apanhado é suficiente para sugerir que o problema da interpretação do desenvolvimento ocidental dos séculos XI a XIII está longe de ser resolvido. Ao menos, pode-se excluir a explicação por uma causa única e, seja qual for a solução adotada, um fenômeno essencial diz respeito, sem dúvida, aos efeitos de *feedback* e de encadeamentos circulares entre os diferentes fatores (notadamente, entre aumento demográfico e desenvolvimento da produção). Parece, então, indispensável adotar o quadro explicativo mais amplo possível. Desse ponto de vista, as causalidades sociais parecem, de todas que foram evocadas, as mais pertinentes, pois elas dizem respeito às *causas de possibilidade*, ao mesmo tempo materiais e ideológicas, indispensáveis a um tal desenvolvimento produtivo, para além dos meios técnicos e humanos necessários para pô-lo em marcha. É preciso, sem dúvida, ir ainda mais longe, pois falta explicar por que os senhores podem repentinamente exercer uma “pressão crescente sobre as forças produtivas”, sem suscitar uma explosão social que anularia seus esforços. A hipótese, então, só pode ser viável se for demonstrado que novas estruturas sociais são estabelecidas. O que nos remete ao tema já evocado da “mutação feudal”. Finalmente, somos levados a admitir que é impossível compreender o desenvolvimento ocidental sem reconstituir a lógica global da sociedade medieval, que é, definitivamente, a condição fundamental do desenvolvimento, sua causalidade, não inicial, mas global. É, então, preciso empenhar-se em dar uma visão de conjunto da sociedade feudal e de sua dinâmica, deixando para as conclusões toda eventual interpretação do desenvolvimento ocidental.

A FEUDALIDADE E A ORGANIZAÇÃO DA ARISTOCRACIA

Em uma primeira abordagem, pode-se considerar que a aristocracia, classe dominante no Ocidente medieval, é caracterizada pela conjunção do comando dos homens, do poder sobre a terra e da atividade guerreira. Entretanto, os cri-

térios de definição dessa oligarquia dos “melhores” não pararam de variar. É por isso que Joseph Morsel convida a preferir a noção de *aristocracia*, que o historiador deve construir pondo a ênfase sobre a dominação social exercida por uma minoria cujos contornos permanecem por muito tempo bastante abertos e fluidos, no lugar da noção de *nobreza*. É verdade que a caracterização como “nobre” (*nobilis*: “conhecido”, e depois “bem-nascido”) é freqüente, mas é somente no fim da Idade Média que se pode conferir uma verdadeira pertinência à noção de nobreza tal como nós a concebemos espontaneamente, quer dizer, como categoria social fechada e definida por um conjunto de critérios estritos (dentre os quais o sangue tem um papel primordial). A nobreza, como grupo social e não como qualidade, é apenas a forma tardia e consolidada da aristocracia medieval. Enfim, se a noção de aristocracia só tem sentido em função das relações de dominação que as representações sociais da excelência vêm legitimar, é necessário precisar que a caracterização como “nobre” não tem sentido fora da dualidade que a opõe aos não-nobres. Ser nobre é, antes de tudo, uma pretensão a se distinguir do comum, por um modo de vida, por atitudes e por sinais de ostentação que vão da vestimenta aos modos à mesa, mas sobretudo por um prestígio herdado dos antecedentes. A nobreza é, de início, essa distinção que estabelece uma separação entre uma minoria que exibe sua superioridade e a massa dos dominados, confinados a uma existência vulgar e sem brilho.

“Nobreza” e “cavalaria”

A formação da aristocracia medieval é um processo complexo, muito discutido entre os historiadores. Considera-se, comumente, que a aristocracia, tal como é observada nos séculos XII e XIII, é o resultado da convergência de dois grupos sociais distintos. Tratar-se-ia, de um lado, de grandes famílias que remontam, por vezes, àquela aristocracia romano-germânica cuja fusão já se evocou aqui, ou, ao menos, aos grandes da época carolíngia, que receberam em troca de sua fidelidade a honra de governar os condados ou outros principados territoriais resultantes do Império. Esta aristocracia, que se define pelo prestígio de suas origens, reais ou principescas, condaís ou ducaís (a menos que ela se atribua a ancestrais míticos), perpetua um “modelo real degradado” (Georges Duby), quer dizer, um conjunto de valores que exprime sua antiga participação na defesa da ordem pública, mas deformados na medida em que esta se estampa em um passado cada vez mais longínquo. De outro lado, seria necessário falar dos *milites*, que adquirem importância crescente. No início simples guerreiros a serviço dos castelões, vivendo em sua corte, por volta do ano mil eles ainda parecem assi-

miláveis a agentes militares e não formam um grupo coerente, mas sua ascensão parece clara no fim do século XI e durante o século XII, à medida que recebem terras em recompensa de seus serviços. É preciso, no entanto, evitar perpetuar o mito da ascensão da cavalaria dos *milites*, como se fosse, desde o início, um grupo constituído, cujo estatuto foi melhorando para, finalmente, fundir-se com a nobreza carolíngia. Se é certo que a aristocracia conhece, então, uma renovação e integra em seu seio novos membros, em geral de estatuto modesto, a fusão que se opera é bastante relativa, uma vez que continuam importantes as distâncias, reconhecidas como tais, entre os grandes (*magnates*), que reivindicam altas atribuições de origem carolíngia, e os simples cavaleiros (*milites*) do castelo. Entretanto, a concepção mesma do grupo aristocrático conhece, então, uma importante redefinição em torno do próprio qualificativo de *miles* e do fato de pertencer à cavalaria, à qual se ascende pela celebração de um ritual (o adubamento⁴) e que se dota de um código de ética cada vez mais estruturado. Num primeiro momento, não há equivalência entre nobreza e cavalaria, pois numerosos não-nobres são designados cavaleiros. Entretanto, pouco a pouco, opera-se uma fusão entre esses grupos de origens diferentes: mesmo se a unificação jamais é perfeita, pode-se concluir por uma tendência à assimilação entre nobreza de antiga linhagem e nova cavalaria (os termos *miles* e *nobilis* tendem a ser sinônimos). A absorção da nobreza pela cavalaria é tal que se torna difícil reivindicar-se nobre sem ser cavaleiro e a designação como *miles* termina por ser considerada até mais valorosa do que a antiga terminologia de *nobilis* ou *princeps*. É verdade que o adubamento não faz o nobre (existem cavaleiros-servos na Alemanha), mas a uniformização das duas noções tende a reservar o acesso à cavalaria aos filhos dos nobres (como indicam, por exemplo, as constituições de Melfi, de 1231, ou de Aragão, de 1235). É também pelo adubamento que se realiza, sobretudo no século XIII, a integração à nobreza de homens novos, geralmente servidores que vivem na corte de um nobre. Sem tal abertura, de resto cuidadosamente limitada, um grupo social tão reduzido como a aristocracia teria rapidamente sido levado ao declínio, ou até mesmo à extinção.

A aristocracia feudal repousa, portanto, sobre um duplo fundamento discursivo. Ela é definida, de início, pelo nascimento: é-se nobre porque de origem nobre, quer dizer, na medida em que se pode fazer prevalecer o prestígio social

4. Embora freqüente na literatura especializada sobre a Idade Média, esta tradução literal do termo francês *adoubement* não é correntemente dicionarizada (ver, no entanto, as observações do *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* em s.v. *adub-*). Na antiga língua dos francos, a raiz *dubban* significava “bater”, “golpear”; o verbo *adouber* (“investir como cavaleiro”, “armar um guerreiro”) remete, assim, à cerimônia em que o aspirante era golpeado ritualmente e admitido no seio da cavalaria. (N. T.)

de seus ascendentes. Trata-se de uma inserção herdada. Mas à medida que a cavalaria ganha importância e identifica-se com a nobreza, trata-se, ao mesmo tempo, de uma inserção adquirida, que supõe a assimilação de valores do grupo e de competências físicas que permitem receber o adubamento. Contrariamente ao que se pensou durante muito tempo, o adubamento é uma criação tardia, sem dúvida do fim do século XI: neste momento, ele é uma simples entrega das armas, que basta para “fazer o cavaleiro”, e é apenas na segunda metade do século XII que ganha uma forma ritualizada mais consistente. Geralmente, inter-vém no final da adolescência, uma vez realizada a formação ideológica e militar necessária à reprodução do grupo, e enseja várias festividades, mais muitas vezes durante o Pentecostes. O jovem cavaleiro recebe então sua espada e suas armas das mãos de um nobre tão eminente quanto possível, que realiza em seguida o gesto da *colação*, golpe violento sobre a nuca ou o ombro com a mão ou com a lateral da espada, rito de passagem simbolizando, sem dúvida, de uma maneira bem apta a impressionar os espíritos, os ideais do grupo ao qual se integra o jovem promovido. A Igreja teve um papel importante no estabelecimento do ritual de adubamento, que poderia muito bem derivar da liturgia de bênção da atribuição das armas aos reis e aos príncipes, atestada durante a Alta Idade Média, depois transformada e aplicada a personagens de nível mais baixo, como os protetores das igrejas e os castelões do século XI. De todo modo, a cristianização do adubamento, em sua forma bem elaborada a partir de meados do século XII, é patente. O ritual é com frequência precedido por uma noite de orações na igreja, e a espada, antes de ser cingida na cintura do novo cavaleiro, é previamente depositada sobre o altar e benzida. Para além do próprio ritual, pode-se, então, insistir sobre o papel fundamental da Igreja na estruturação da ideologia cavaleiresca.

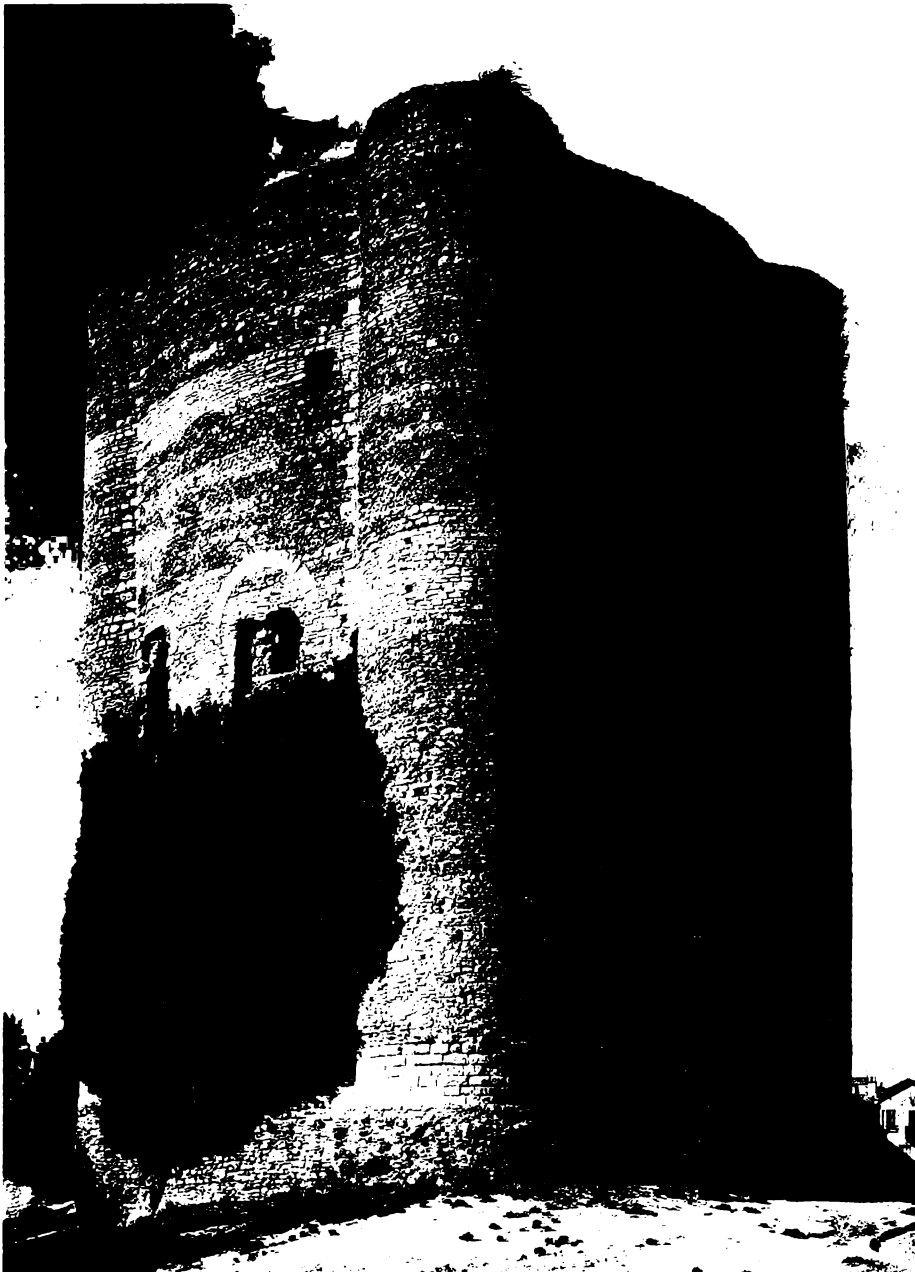
As formas do poder aristocrático

Falta acrescentar às anotações precedentes um elemento essencial para caracterizar a aristocracia recentemente reconfigurada em torno do termo *miles* e dos códigos da cavalaria: o castelo. Joseph Morsel enfatizou que a “castelanização do Ocidente”, entre os séculos X e XII, é o fundamento dessa reorganização. A partir de então, os castelos são os pontos de ancoragem em torno dos quais se define o poder aristocrático e “o termo *miles* serve, agora, para categorizar o conjunto daqueles que realizam direta e exclusivamente a dominação social de um espaço organizado pelos castelos”. O castelo é o coração a um só tempo prático e simbólico do poder da aristocracia, de sua dominação sobre as terras e os homens. A evolução das formas de construção dos castelos é, conseqüentemen-

te, um sinal importante das transformações desse grupo (ilustração 8). A partir do fim do século X, e sobretudo ao longo do século XI, multiplicam-se às centenas, e mesmo aos milhares, os castelos em madeira construídos sobre *mottes*, montículos artificiais de terra que podem atingir dez ou quinze metros de altura e protegidos por um fosso. Depois, sobretudo a partir do século XII, embora se continue a construir “montes castrenses”, o castelo é cada vez com mais frequência edificado em pedra e, pouco a pouco, deixa de ser uma simples torre ou *donjon*, à medida que se acrescentam a ela diversas extensões, muralhas concêntricas e defesas cada vez mais sofisticadas. Se a função defensiva é evidente, e até mesmo exibida, o castelo é, a princípio, um lugar de habitação para o senhor, seus próximos e seus soldados. Geralmente associado a edifícios agrícolas, em particular à área para criação de animais, ele é também um centro de exploração rural e artesanal, bem como um centro de poder, pois é nele que os camponeses pagam os seus tributos e também é nele que se reúne o tribunal senhorial. Muitas vezes, ele se apropria do terreno mais elevado (e, quando não é este o caso, a *motte* ou a arquitetura põem em evidência a mesma procura de verticalidade). O castelo domina, assim, o território, como o senhor domina seus habitantes. Símbolo de pedra ou de madeira, ele manifesta a hegemonia da aristocracia, sua posição dominante e separada no seio da sociedade.

A principal atividade da aristocracia, e a mais digna a seus olhos, é seguramente a guerra. Na maior parte do tempo, ela consiste em razias breves e pouco mortíferas. Nos séculos XI a XIII, as guerras entre reis ou entre príncipes são raras, e as grandes batalhas, como a de Bouvines, em 1214, são excepcionais, a tal ponto que Georges Duby pôde escrever que a batalha era o contrário da guerra cavaleiresca. É preciso evitar, entretanto, reproduzir a visão tradicional da guerra privada entre senhores, violência sem limites característica das desordens da idade feudal. Com efeito, a guerra corresponde, então, a uma lógica própria, que predomina particularmente ao longo dos séculos X e XI: a da *faide*⁵ (Dominique Barthélemy). Seu fundamento é o código de honra, que impõe um dever de vingança, não apenas dos crimes de sangue, mas também dos ataques contra os bens. Disso resulta uma violência entre senhores, inegável mas regulamentada e codificada: o sistema da *faide* associa episódios guerreiros limitados, cuja finalidade é menos matar do que capturar inimigos a serem trocados por um resgate, e uma prudente procura de compromissos negociados. A guerra

5. Palavra do francês arcaico (correspondente ao alemão *Fehde*): indica um procedimento formalizado e ritualizado com finalidade de vingar uma injustiça. Em geral, é evocado por grupos restritos, como as famílias e os clãs, e pode nomear as lutas fratricidas no interior das dinastias reais, como a “*faide royale*” que opõe os filhos de Clotário, no século VI. (N. T.)



8 (a e b). Evolução da construção dos castelos: 8a. donjon de Houdan (primeira metade do século XII); 8b. fortaleza de Loarre (Aragão).

8a. Ao longo do século XI, e sobretudo do século XII, ao lado dos “montes castrenses”, construções em madeira estabelecidas no cume de uma elevação artificial do terreno, desenvolvem-se edifícios em pedra. Na maior parte das vezes, trata-se, como em Houdan, de simples *donjons*, torres fortes com muros maciços, que concentram as funções de habitação e defesa.



8b. A fortaleza de Loarre, com suas três muralhas sucessivas, é muito mais elaborada. Base da Reconquista levada a cabo pelos aragoneses, a construção inicial remonta a meados do século XI. Os reis de Aragão residem nela com frequência e aí fundam uma comunidade de cônegos regulares. É para ela que eles edificam, no início do século XII, sobre a segunda muralha, uma notável igreja românica, cuja cúpula é recoberta com um teto octogonal.



9. A conquista da Inglaterra pelo duque Guilherme na batalha de Hastings, último terço do século XI (bordado dito da rainha Matilda, catedral de Bayeux). Obra excepcional pela sua extensão (setenta metros de largura) e por seu vigoroso sentido da narrativa, o bordado de Bayeux (que não é uma tapeçaria) relata os célebres sucessos militares do duque Guilherme, assim como os eventos que o conduziram à sua vitória decisiva contra o rei Haroldo, em Hastings (1066). Esta obra de propaganda, que justifica a ascensão de Guilherme ao trono da Inglaterra assimilando Haroldo a um perjuro cuja coroação era ilegítima, deve, sem dúvida, parte decisiva de sua concepção ao clero, em particular ao bispo Eudes de Bayeux. Muitas questões permanecem abertas: Eudes é o comanditário do bordado? Foi ele realizado para a inauguração de sua nova catedral em 1077? Foi exposto temporariamente em outras igrejas do reino conquistado por Guilherme? Pelo menos, sabe-se que, no século XVI, ele era estendido na catedral durante as festas a suas mais preciosas relíquias, as mesmas que Haroldo havia utilizado — segundo o testemunho do bordado — para prestar o juramento não respeitado que fez dele um perjuro inapto à dignidade real. Foi, então, no tesouro da catedral de Bayeux que foram reencontrados o objeto sagrado que determina o poder legítimo e a imagem que celebra a sua força. O detalhe reproduzido aqui põe em evidência o eia dos cavalos e mostra o armamento dos guerreiros do século XI: cota de malha, escudo oblongo, capacete protegendo o nariz e longa lança de arremesso. Dinan, sitiada pelos *milites* de Guilherme, permite que se tenha uma idéia da aparência de um “monte castrense”: uma elevação do terreno, uma construção central e uma paliçada em madeira para protegê-la, que os sitiantes se apressam em incendiar.

do tipo *faide* é menos o sinal de um caos social incontrolável do que uma prática que permite a reprodução do sistema senhorial, mobilizando as solidariedades no seio da aristocracia, regulando *in fine* as lutas entre senhores concorrentes, mas também manifestando quanto os camponeses, principais vítimas das pilhagens, têm necessidade da proteção de seus senhores. Em todo caso, a guerra nobre é um compromisso a cavalo, sendo o combate a pé reputado indigno (ilustração 9). O equipamento requerido aperfeiçoa-se no coração da Idade Média: além do indispensável cavalo, que deve ser adestrado para o combate, e a espada de lâmina dupla, que a literatura indica ser o objeto de uma verdadeira veneração, a *lorica* (ou cota de malha em ferro) substitui a veste de couro grosso reforçada por placas metálicas da época carolíngia. Do mesmo modo, o simples capacete é substituído pelo elmo, que cobre a nuca, faces e nariz. Se acrescentarmos o escudo e, a partir do fim do século XI, a lança longa, mantida horizontalmente no momento da carga rápida destinada a derrubar da sela o adversário (o que se tornou mais difícil pela invenção dos estribos), são cerca de quinze quilos de armamento que o cavaleiro leva com ele. Além disso, o conjunto é bastante custoso, pois estima-se que, no início do século XII, é preciso dispor de cerca de 150 hectares de bens fundiários para poder assumir os gastos necessários ao exercício da atividade de cavaleiro. Enfim, embora eles sejam desprezados pelos cavaleiros, os *infantes*, originados das milícias urbanas ou de homens livres do campo, têm um papel cada vez mais importante, como complemento e ajuda aos cavaleiros, até que, nos finais da Idade Média, arqueiros e besteiros determinem com frequência o resultado dos combates.

Atestados a partir do início do século XII, os torneios são uma outra maneira de exibir o estatuto dominante da aristocracia e de regular as relações em seu seio. Demonstrações de força destinadas a impressionar, são batalhas ritualizadas, que reúnem várias equipes, provenientes de regiões diferentes e que, em geral, se opõem de modo a reproduzir as tensões entre as facções aristocráticas. Os cavaleiros armados com suas longas lanças fazem cargas coletivas, levando a combates muitas vezes confusos, cujo objetivo é derrubar das selas os adversários e, se possível, fazer prisioneiros com os quais serão obtidos resgates. Prova de proeza que põe em igualdade modestos cavaleiros e grandes príncipes, o torneio é, para os especialistas mais reputados, procurados e pagos pelas melhores equipes, a ocasião de receber grandes somas de dinheiro; por vezes, ele permite que os filhos cadetes, desprovidos de herança, como o célebre Guilherme, o *Marechal*, sejam recompensados com um casamento com uma herdeira de alta posição e adquiram, assim, uma posição social invejável. Mas tais práticas, que permitem à aristocracia redistribuir parcialmente as posições em seu seio, especialmente através do acesso ao casamento, suscitam vivas condenações por

parte da Igreja a partir de 1130. Esta enfatiza que os torneios fazem correr em vão o sangue dos cristãos e desviam os cavaleiros dos combates justos que legitimam sua missão. A caça, outra atividade emblemática da nobreza, é igualmente condenada pela Igreja. Sua função econômica é pouco importante, pois se sabe, agora, que — longe da imagem deformada dada pelas descrições literárias — menos de 5% da alimentação carnívora das mesas nobres é fornecida pelas presas de caça. Retornaremos a isso na segunda parte (capítulo II), mas já se pode indicar que a caça preenche, sobretudo, uma função social (Anita e Alain Guerreau). Ela manifesta, aos olhos de todos, o prestígio do nobre cavalgando, dominando a natureza e o território. Livre para passar com sua tropa e sua matilha de cachorros por todos os lugares que lhe convierem, ele afirma seu poder sobre o conjunto do espaço senhorial, e particularmente sobre as matas e os espaços incultos, objetos de grandes litígios com os aldeãos. Assim, todas as atividades da nobreza têm, ao mesmo tempo, uma finalidade material e uma significação simbólica, visando manifestar prestígio e hegemonia social.

Ética cavaleiresca e amor cortês

À medida que se aprofunda a unificação do grupo cavaleiresco, consolida-se também seu código de valores. Estes são notadamente exaltados desde a primeira metade do século XII por canções de gesta (como a *Canção de Rolando*), narrativas épicas que jograis e trovadores cantavam nas cortes senhoriais e principescas e, um pouco mais tarde, pelos romances de cavalaria (primeiro gênero literário não cantado da Idade Média, mas destinado a ser recitado durante as festividades do castelo). Os primeiros desses valores são a “proeza”, quer dizer, a força física, a coragem e a habilidade no combate e, de maneira mais específica à sociedade feudal, a honra e a fidelidade, sem esquecer um sólido menosprezo pelos humildes, muitas vezes comparados à montaria que o nobre cavalga e conduz segundo sua vontade. Sua ética repousa também sobre a prodigalidade. Ao contrário da moral burguesa da acumulação, um nobre distingue-se pela sua capacidade de despender e distribuir. Ele se entrega facilmente à rapina pelas costas de seus vizinhos, de modo que os não-nobres o descrevem como um rapace ávido e cheio de cobiça. No entanto, se ele comete o butim, é para poder se vestir com mais ornamentos, para oferecer festas mais suntuosas, para manter uma corte mais numerosa que aumente seu prestígio, para manifestar sua generosidade em relação aos pobres (sem se esquecer da necessidade de fazer face às despesas militares indispensáveis para manter sua posição). Assim, mesmo se os gestos suscitados pela prodigalidade aristocrática podem, por

vezes, parecer com caridade, ela é diferente, pois esta é virtude cristã por excelência, que deve ser realizada, de preferência, na humildade de um laço fraterno. Para o nobre, trata-se de distribuir e de consumir com excesso e ostentação, para melhor afirmar sua superioridade e seu poder sobre os beneficiários de sua prodigalidade.

Mas esses valores essenciais não demoram a se revelar insuficientes, pois, muito cedo, a Igreja exerce um papel importante na estruturação da cavalaria e sua unificação em torno de um mesmo ideal. Isso supõe distinguir entre os maus cavaleiros, realizadores de pilhagens, tirânicos e ímpios, e aqueles que põem sua força e sua coragem a serviço de causas justas, tais como a proteção da Igreja e a defesa dos humildes. A Igreja esforça-se, assim, para transmitir aos cavaleiros os antigos valores reais de justiça e de paz (Jean Flori). Durante as assembléias da paz de Deus, no fim do século X e, depois, ao longo dos séculos seguintes, a Igreja tenta obter dos guerreiros que eles não ataquem aqueles, clérigos ou simples laicos, que não podem se defender e que respeitem certas regras, tais como o direito de asilo nas igrejas e a suspensão dos combates durante os domingos e as principais festas. Pouco a pouco, a Igreja insiste também sobre os inconvenientes das guerras entre cristãos e esforça-se para desviar o ardor combativo da nobreza contra os infiéis muçulmanos. É isso que ela obtém com sucesso com a Reconquista e, mais ainda, com a cruzada que, segundo a pregação de Urbano II em Clermont, em 1095, confere um objetivo verdadeiramente digno à cavalaria: “Que aqueles que se batem contra seus irmãos e seus parentes lutem, agora, de bom direito, contra os bárbaros”. Esse ideal, que tende a fazer do cavaleiro um servidor de Deus e, da cavalaria, uma milícia de Cristo (*militia Christi*), não é, por certo, inteiramente novo (a *militia* já era, na época carolíngia, o nome que unificava os servidores de um Império ordenado por Deus), mas ele é, então, reformulado de maneira a constituir o eixo que estrutura especificamente o grupo dos *milites*. Assim, a aristocracia beneficia-se de um importante acréscimo de legitimidade, pois, ao mesmo tempo que os clérigos se esforçam para canalizar e enquadrar a atividade e a ideologia cavaleirescas, eles afirmam que o ofício das armas foi desejado por Deus e se mostra necessário, desde que seja posto a serviço de fins justos.

É verdade que existem inumeráveis conflitos e rivalidades entre clérigos e cavaleiros, e os valores de uns e outros estão longe de convergir em todos os pontos, como o lembra principalmente a oposição clerical à caça e aos torneios, ocupações favoritas dos nobres. No centro das divergências, pode-se identificar, de uma parte, a violência guerreira, que a Igreja condena quando é ameaçada por ela e aprova quando serve a seus interesses, e, de outra parte,

a sexualidade e as práticas matrimoniais, objeto de concepções conflitantes (segunda parte, capítulo V). E, no entanto, mesmo nesses terrenos, uma vez passada a primeira metade do século XII, as tensões tornam-se menos agudas e as aproximações acentuam-se. Um exemplo, que as análises de Anita Guerreau-Jalabert tornaram particularmente esclarecedor, é o amor cortês (expressão do século XIX, à qual preferirei a terminologia medieval de *fin'amors*, quer dizer, o amor mais fino, mais puro). Antes de ser retomado nos romances do Norte da França a partir da segunda metade do século XII, esse tema é, de início, uma criação da poesia lírica meridional, gênero cantado nas cortes aristocráticas e ilustrado, em primeiro lugar, pela produção de Guilherme IX, duque de Aquitânia (1071-1127).

O *fin'amors* é a afirmação de uma arte refinada do amor, que contribui para marcar a superioridade dos nobres e distingui-los dos dominados, cujo conhecimento do amor só pode ser vulgar ou obsceno (como mostram os *fabliaux*, estes “contos para rir” que entram no repertório dos trovadores a partir da segunda metade do século XII, ridicularizam clérigos, vilões e burgueses, e permitem que o público nobre se divirta com a baixeza deles). Mas o *fin'amors* contém também, ao menos em suas primeiras expressões meridionais, uma dimensão subversiva. Com efeito, ele põe em cena um amor adúltero, como no caso exemplar de Lancelote do Lago, apaixonado por Guinevere, esposa do rei Artur. Além disso, ele inverte a norma social de submissão da mulher em benefício de uma exaltação desta, que assume, em face do seu pretendente, a posição de um senhor feudal em relação a seu vassalo: através da relação amorosa, é a fidelidade vassálica que é, então, exaltada ou posta à prova. Se a relação sexual não está excluída, só pode ser atingida ao fim de uma longa série de provas, das quais a dama fixa o ritmo e as modalidades (a mais elevada consiste em partilhar o mesmo leito, nus, evitando todo contato físico). O amor cortês é, então, uma ascese do desejo, mantido irrealizado tanto tempo quanto possível para, com isso, crescer em intensidade e ser sublimado pelos feitos cavaleirescos realizados em nome da amada. O *fin'amors* enseja, assim, um culto do desejo, um amor do amor: convencido de que a paixão cessa quando atinge o seu objetivo, faz de sua impossibilidade a fonte do mais alto júbilo (*joy*).

Fazendo isso, o *fin'amors* abre a via para uma aproximação com a ideologia clerical, pois estabelece, como signo da distinção nobiliária, a sublimação do desejo sexual e a busca de um amor elevado, o mais distante possível da vulgaridade de um amor carnal consumido sem regras. O *fin'amors* chega mesmo a tender a uma mística do amor, que salienta o decalque do sagrado cristão: ele não está longe da Senhora adorada na Notre-Dame e seu corpo é por vezes venerado como o de uma relíquia sagrada. E se *Tristão e Isolda* ilustra as conse-

qüências destrutivas do amor (o que explica, sem dúvida, o seu fraco sucesso junto às cortes aristocráticas), os romances de Chrétien de Troyes, um clérigo que escreve entre 1160 e 1185 para as cortes de Champagne e de Flandres, empenham-se, ao contrário, em superar as contradições criadas pelas temáticas de corte, em particular pondo em cena a compatibilidade entre o *fin'amors* e a relação matrimonial. Esse objetivo apaziguador é claramente atingido em seu *Percival ou o conto do Graal* (c. 1180), no qual, como em todos os romances posteriores do abundante ciclo do Graal, a temática amorosa passa ao segundo plano, enquanto se impõe como um ideal supremo da cavalaria a busca de um objeto que não é outro senão o cálice que teria recolhido o sangue de Jesus crucificado.

Certamente, a literatura de corte não é o reflexo da realidade aristocrática. Trata-se, sobretudo, de manifestar seus ideais e de tentar resolver, imaginariamente, as tensões que a atravessam. Sublinhou-se com frequência, na seqüência de Erich Köhler, que a literatura de corte exprimia as aspirações da pequena nobreza dos *milites*, especialmente dos jovens que permaneceram sem terras, desejosos de se integrar plenamente à aristocracia e perseguidos pelo sonho de uma aliança com uma mulher de alta posição. É também possível que, nas formas clássicas que as grandes casas nobres contribuem a lhe dar, essa literatura permita confortar um ideal comum a toda nobreza, atenuando suas hierarquias internas. Sobre tudo, a aproximação progressiva com o pensamento clerical é considerável. É verdade que os esforços das maiores cortes, como aquelas dos reis plantagenetas, para pôr em um plano de igualdade cavalaria e "*clergie*" (o clero) estão longe de corresponder à realidade. Também, nem todos os nobres se comportam como perfeitos membros da *militia Christi* ou como réplicas de heróis de romance, preocupados com uma superação de si mesmos e engajados em uma incessante busca espiritual. Entretanto, no fim das contas, ainda resta algo desse ensinamento: no fim do século XII, e mais tarde, o nobre que deseja manter sua posição, ou mesmo se distinguir aos olhos de seus pares, não pode mais se contentar em ser um bravo (corajoso e forte), ele deve ser também *sábio*, o que, além da obrigação vassálica de ser homem de bom conselho, supõe incorporar uma ética marcada pelo ensinamento clerical e reconhecer que a dominação social não pode se legitimar apenas pela força, mas impõe também a preocupação com a justiça e o respeito dos valores espirituais promovidos pela Igreja ("Todo vosso sangue deveis verter para a saúde da Igreja defender", diz um tratado de cavalaria por volta de 1250). Enquanto nos séculos X e XI a aristocracia se opunha à Igreja em quase todos os seus valores, pontos de acordo cada vez mais comuns passam a ser estabelecidos, a ponto de a primeira, finalmente, reconhecer o primado dos valores cristãos e aceitar submeter-se a eles, ao menos idealmente. Sem dúvida, isso ocorre porque

a Igreja, através de sua contribuição à elaboração dos rituais e da ética cavaleiresca, forneceu à aristocracia a mais sólida justificativa de sua dominação social e um dos melhores cimentos de sua coesão interna.

As relações feudo-vassálicas e o ritual de homenagem

A vassalidade é habitualmente considerada um dos traços mais característicos da sociedade medieval. Entretanto, ao contrário das visões clássicas, que faziam das “instituições feudais” um sistema homogêneo e bem estruturado, tende-se, hoje, a restringir a importância do feudo e do laço vassálico, que dizem respeito a uma proporção ínfima da população (1% ou 2%). Essa mudança de perspectiva é operada com vigor por Robert Fossier quando qualifica as relações vassálicas de “epifenômeno negligenciável”, o que, apesar de tudo, não deveria fazer esquecer que elas estruturam, ao menos parcialmente, as relações no seio da classe dominante. Entretanto, mesmo entre os dominantes, nem todas as concessões de bens ganham a forma do feudo e a vassalidade é apenas um dos tipos de laço — ao lado dos pactos de amizade, juramentos de fidelidade, associações entre senhores laicos e monastérios etc. — que asseguram as solidariedades e a distribuição do poder no seio da aristocracia (Joseph Morsel).

Não se pode, entretanto, subtrair toda a importância da relação vassálica, que formaliza entre os dominantes (ela pode incluir também os prelados) um laço de homem para homem, entre um senhor e seu vassalo. Trata-se de uma relação ao mesmo tempo muito próxima e hierárquica, que se colore de um valor quase familiar, como indicam os termos empregados: o *senior* é o mais velho, o pai; o *vassus* é o jovem, que também pode ser qualificado de *homo* ou *fidelis*. Em sua forma clássica, essa relação implica uma troca dissimétrica. O vassalo é o homem de seu senhor e se engaja a servi-lo conforme as obrigações do costume feudal. Este varia fortemente segundo as épocas e as regiões, mas três aspectos tornam-se essenciais ao serviço vassálico: a obrigação de se incorporar às operações militares empreendidas pelo senhor (por um tempo de início flutuante, mas que tende a ser reduzido a quarenta dias por ano, ao que se acrescenta um período de guarda do castelo senhorial), a ajuda financeira (em diversas circunstâncias que o senhor considera poder decidir segundo seu alvitre, mas, em seguida, limitada, sobretudo na França e na Inglaterra, aos casos de adubamento e de casamento dos filhos, de pagamento de um resgate, de partida para as cruzadas ou peregrinação), e, finalmente, o dever de bem aconselhar o senhor. Entre essas três obrigações importantes, a primeira é particularmente determinante, pois é a base principal sobre a qual se formam os exércitos feudais. Em troca, o senhor

deve a seu vassalo proteção e respeito; ele lhe demonstra sua solicitude (e, então, também a sua superioridade) por meio de presentes e assume geralmente a educação dos filhos do vassalo, que deixam a casa paterna durante a adolescência para viver junto ao senhor. Enfim, e sobretudo, o senhor provê o seu vassalo de um feudo que lhe permite manter sua posição e preencher suas obrigações. Mais do que um bem ou uma coisa, o feudo deve ser considerado a concessão de um poder senhorial, que pode dizer respeito a uma terra e seus habitantes, mas pode também limitar-se a um direito particular, por exemplo, o de exercer a justiça, de recolher uma taxa ou cobrar um pedágio.

A relação vassálica é instituída por um ritual, a homenagem, que, em sua forma clássica, parece característica, sobretudo, das regiões ao norte do Loire. Pode-se decompô-la em três partes principais. A homenagem propriamente dita consiste em um engajamento verbal do vassalo, que se declara o homem do senhor, seguido do gesto da *immixtio manuum*, pelo qual o vassalo, ajoelhado, põe suas mãos juntas entre as do senhor (este gesto, que exprime claramente uma relação hierárquica na qual a proteção corresponde à fidelidade, é tão importante na sociedade feudal que transforma as modalidades da prece cristã, que não se realiza mais à moda antiga com os braços separados e as mãos elevadas para o céu, mas com as mãos juntas, sugerindo, assim, uma relação de tipo feudal entre o cristão, o *fiel*, e Deus, o *Senhor*). A segunda parte do ritual, denominada fidelidade, consiste em um juramento, prestado sobre a Bíblia, e um beijo entre vassalo e senhor, por vezes na mão, mas com mais freqüência na boca (*osculum*), segundo um uso corrente na Idade Média. Finalmente, ocorre a investidura do feudo, expressa ritualmente pela entrega de um objeto simbólico, tal como um punhado de terra, um bastão, um galho ou um ramo de palha. No geral, esse ritual forma um conjunto simbólico elaborado, do qual participam gestos, palavras e objetos, com a finalidade de construir uma relação ao mesmo tempo hierárquica e igualitária. Como bem demonstrou Jacques Le Goff, o ritual de vassalagem instaura, de maneira visível e concreta, uma “hierarquia entre iguais”, estruturando, assim, as diferenças internas de uma classe que, em seu conjunto, se quer acima do homem comum.

As origens da relação vassálica remontam à época carolíngia. Desde meados do século VIII observa-se a prática de um juramento de fidelidade pelo qual o rei ou o imperador esforça-se para garantir a fidelidade dos grandes, aos quais confia as “honras” que são os encargos públicos, especialmente o governo das províncias. Depois, na época de Carlos Magno e de Luís, o Piedoso, o engajamento vassálico, que é uma forma de “recomendação” pela qual se é posto sob a proteção de um personagem eminente, reconhecendo deveres em relação a ele, generaliza-se

como forma de subordinação, vinculando todos os homens livres a personagens elevados e, indiretamente, ao imperador. É verdade que, hoje, não se acredita mais que exista um quadro clássico da feudalidade, cujo berço seria o Norte da França, em comparação com o qual as demais variantes seriam apenas formas “degradadas”. É preciso, então, reconhecer extrema diversidade regional, que se pode evocar apenas brevemente aqui (“não existe *uma* feudalidade, mas *feudalidades*”, sublinha Robert Fossier). Assim, no sul do Loire, o engajamento do vassalo pode ser selado por um simples juramento de fidelidade, enquanto em certas regiões mediterrânicas a relação vassálica, mais igualitária e menos impositiva, estabelece-se em geral com base em um contrato escrito, como é o caso na Catalunha, desde o século XI. Inversamente, no domínio germânico, a hierarquia interna da nobreza é tão pronunciada que o beijo, considerado por demais igualitário, é eliminado do ritual de vassalagem; além disso, em oposição à tendência a tornar indissociável a homenagem e a investidura, mantém-se por muito tempo um prazo de cerca de um ano entre o estabelecimento de um laço vassálico e a cessão do feudo, enquanto a afirmação dos “*ministeriales*”, servidores de origem às vezes servil, que se integram ao grupo dos *milites* e vivem na dependência direta dos castelões, contribui para manter grande distância entre a cavalaria e a nobreza, retardando a sua unificação. Por fim, para tomar um último exemplo, o domínio normando (inclusive Inglaterra), no qual os historiadores vêem habitualmente o protótipo da fidelidade vassálica, beneficia-se da vigorosa reorganização realizada por Guilherme, o Conquistador; ali, a obrigação militar dos vassalos permanece particularmente forte, se bem que seja habitualmente substituída, a partir do século XII, por uma contribuição em dinheiro (a *écuage*⁶), que permite aos grandes senhores e ao rei recrutarem mercenários, considerados mais seguros, ou mesmo pagarem aos vassalos para garantir seu engajamento para além da duração costumeira das campanhas.

Apesar das grandes diferenças regionais, é possível assinalar algumas evoluções de conjunto, a começar pela difusão da feudalização. Nos séculos X e XI existem ainda muitos alódios, terras livres possuídas diretamente pelos seus proprietários. Estes são beneficiados com privilégios, mas são igualmente obrigados ao serviço militar e à participação nos tribunais do condado. Depois, ao longo dos séculos XI e XII, as terras do Ocidente deixam, pouco a pouco, de ser alodiais: enquanto os mais modestos se integram em um senhorio, os alódios mais importantes são geralmente cedidos a um poderoso antes de ser retomado como feudo. No século XIII os alódios subsistem apenas de

6. O *écu* indica, a princípio, o escudo medieval e a utilização de sua imagem nos brasões; por extensão, também a moeda portando tais armas. (N. T.)

modo marginal, o que significa, de um lado, que o conjunto das terras é doravante integrado ao sistema senhorial e, por outro, mas de maneira menos generalizada, que uma parte importante dentre elas é possuída como feudo. É verdade que é preciso levar em conta as terras da Igreja, das quais uma proporção notável escapa às relações feudo-vassálicas, e das regiões, especialmente as meridionais, em que elas têm peso apenas relativo. No entanto, permanece o fato de que uma parte significativa do controle exercido sobre as terras (e sobre os homens) passa pelo estabelecimento dos laços vassálicos, o que lhes confere inegável importância.

Ao mesmo tempo, os laços feudo-vassálicos são vítimas de seu sucesso e sua eficácia tende a diminuir à medida que seu uso é mais freqüente e que a rede de dependências vassálicas faz-se mais densa. Uma das principais dificuldades aparece quando se torna corrente um nobre prestar homenagem a vários senhores diferentes. Essa pluralidade de homenagens, bem atestada desde o século XI, é vantajosa para os vassallos, mas atrapalha a boa realização do serviço vassálico e pode mesmo pôr em causa o respeito à fidelidade jurada a partir do momento em que se tenha de servir dois senhores rivais entre si. Por um momento, acredita-se ter sido encontrada a solução instituindo a homenagem-lígia, homenagem preferencial que convém respeitar prioritariamente; mas a solução tem curta duração, pois, por sua vez, a homenagem-lígia também se multiplica. Por fim, a evolução mais perigosa reside no fato de que o controle do senhor sobre os feudos que outorga atenua-se incessantemente. Se se tratava, no início, de uma concessão feita pessoalmente ao vassallo e destinada a ser recuperada quando de sua morte, o feudo é cada vez mais transmitido em herança pelo vassallo aos seus descendentes, como expressa o adágio “o [vassallo] morto investe o vivo”. Por vezes, o senhor exige a homenagem de todos os filhos do defunto (*parage*) ou se reserva o direito de escolher o filho que julga mais capaz, mas geralmente, a partir de meados do século XII, apenas o primogênito presta homenagem, e seus irmãos tornam-se, eventualmente, seus próprios vassallos (*frérage*). Seja como for, doravante, o feudo parece pertencer ao patrimônio familiar do vassallo, que também se permite, às vezes, vendê-lo. Só resta ao senhor esforçar-se para manter ao longo das gerações o reconhecimento das obrigações vassálicas. É isso que manifestam a reiteração da homenagem no momento de cada transmissão hereditária do feudo e o estabelecimento de um direito de sucessão (direito de substituição, por vezes bastante elevado e fixado arbitrariamente pelo senhor, mas geralmente estabelecido em um ano de rendimento do feudo). Finalmente, o senhor conserva o direito de punir as faltas dos vassallos e até mesmo a possibilidade de confiscar o feudo (direito de arresto) em caso de falta grave. Mas, na prática, a confiscação é cada vez mais

difícil de realizar e limitada aos casos de traição flagrante ou de agressão direta contra o senhor. Em geral, a transmissão hereditária dos feudos modifica o equilíbrio da relação entre senhores e vassalos, distende o laço pessoal estabelecido entre eles, restringe as exigências senhoriais e contribui para uma crescente autonomização dos vassalos.

Disseminação e ancoragem espacial do poder

Mais do que detalhar as regras do direito feudal, é importante captar as formas de organização social e as dinâmicas de transformação, no interior das quais as relações feudo-vassálicas puderam ter certo papel. Sem ser propriamente sua causa, a difusão destas acompanhou um processo de disseminação da autoridade, inicialmente imperial ou real (quer dizer, do poder de comando e de justiça, que chamamos de *ban*). Como vimos, desde a segunda metade do século IX os laços de fidelidade que sustentavam a aparente unidade imperial revelam-se cada vez mais frágeis e as entidades territoriais confiadas à alta aristocracia local afirmam sua crescente autonomia. O século X é, assim, o tempo dos “principados”, grandes regiões constituídas em condados ou ducados, cujo senhor confunde aquilo que concerne ao seu próprio poder, militar e fundiário, com a autoridade pública, que no passado era conferida pelo imperador ou pelo rei. A patrimonialização da função do conde, que assume a defesa militar e exerce a justiça, leva à formação de comandos autônomos e transmitidos hereditariamente. O mesmo processo se repete depois, em um nível inferior. Condes e duques utilizam a vassalagem como um dos meios que lhes permite, além dos laços de parentesco ou de amizade, garantir a fidelidade dos nobres locais e dispor de um círculo confiável e de um contingente militar tão considerável quanto possível. Depois, a coesão dos principados acaba, por sua vez, cedendo, no fim do século X ou no decorrer do século XI, o que só é acentuado pela evolução no sentido da transmissão hereditária dos feudos. Em ritmos diferentes e de acordo com modalidades variáveis segundo as regiões — aqui, desmoronamento precoce e total da autoridade condal, como no Mâconnais estudado por Georges Duby; lá, presença mais duradoura desta, fazendo apenas concessões limitadas e revogáveis, como no condado de Flandres; sem falar de uma infinidade de situações intermediárias —, uma parte importante do poder de comando inscreve-se, doravante, no quadro dos vice-condados e das “castelâneas”, que, por sua vez, encampam o exercício da justiça e o direito de construir castelos, antes prerrogativas da autoridade real e, depois, da autoridade condal. Por fim, senhorios de extensão ainda mais reduzida tornam-se, no fim do século XI e durante o século XII, um dos qua-

dros elementares do poder sobre os homens (uma dominação que, num tal contexto, hesitaríamos em qualificar, conforme o nosso vocabulário, de “política”). A norma da lógica feudal consiste, assim, em uma disseminação da autoridade até os níveis mais locais da organização social. É preciso, ainda, notar que, se ela faz dos reis personagens dotados de uma capacidade muito fraca de comando, a generalização do quadro senhorial amplia-se ainda mais no fim do século XII e no século XIII, enquanto já se esboça uma retomada da autoridade real.

Para a historiografia do século XIX, estreitamente associada ao projeto da burguesia, engajada na construção do Estado nacional e que concebia sua gesta como uma luta contra o Antigo Regime feudal, tal fragmentação senhorial aparecia como o cúmulo do horror e o complemento lógico do obscurantismo medieval. Considerava-se, então, um dever insistir sobre as desordens e as destruições provocadas pelas guerras privadas entre senhores, a fim de melhor revelar a “evidência”: a anarquia feudal e, em contraste, a ordem trazida por um Estado nacional centralizado, fundado sobre um direito unificado (do qual o direito romano é, então, constituído como referência mítica). É difícil não ver quanto essa visão depreciativa da Idade Média está ligada à ideologia do século XIX e aos interesses imediatos daqueles que a promoveram. Era, então, mais do que tempo de os historiadores submeterem essa herança à crítica; e é revelador, a este propósito, que se tenha podido, recentemente, intitular uma obra consagrada à França dos séculos XI e XII *A ordem senhorial*. Como indica o seu autor, é preciso para isso “imaginar que, antes do Estado moderno, certo equilíbrio social e político possa ter existido graças aos poderes locais e de feição privada” (Dominique Barthélemy). Mesmo se ela é limitada e regulamentada pelos códigos da *faide*, não se poderia negar a violência dessa ordem, nem a rude exploração que ela impõe à maioria dos produtores. A expressão não poderia, então, ser entendida como um julgamento de valor, mas somente como um julgamento de fato: a ordem reina no mundo feudal, e não sem eficácia, sem o que não poderíamos explicar o impressionante desenvolvimento do mundo rural que se opera ao mesmo tempo que a dispersão feudal da autoridade. De fato, esta deve ser analisada menos em termos de fragmentação (percepção negativa a partir de um ideal estatal) que de maneira positiva, como processo de “ancoragem espacial do poder” (Joseph Morsel). A concentração de poderes de origens diferentes nas mãos de senhores próximos e exigentes poderia mesmo ser considerada um dos elementos decisivos do crescimento ocidental. Ao menos, deve-se admitir que essa forma de organização era suficientemente adaptada às possibilidades materiais de produção e à lógica social global para que essa combinação dê lugar a uma potência dinâmica que, de resto, não se limita apenas à quantificação econômica, mas abrange o conjunto dos fenômenos que concorrem para a afirmação da civilização feudal.

A CONSTITUIÇÃO DO SENHORIO E A RELAÇÃO DE *DOMINIUM*

Uma vez que a vassalidade, restrita aos grupos dominantes, concerne apenas a uma ínfima proporção dos homens (e menos ainda das mulheres), ela não poderia constituir a principal relação social no seio do sistema feudal. Esta deve engajar o essencial da população e definir o quadro fundamental no qual se realizam a produção e a reprodução social: assim, só pode tratar-se da relação entre os senhores e os produtores que dependem deles (notar-se-á, aqui, que o termo “senhor” designa aquele que controla um senhorio, na relação com seus dependentes, e não tem o mesmo sentido que na relação feudo-vassálica; de resto, aquele que tem um senhorio recebeu-o, geralmente, como vassalo de um senhor mais poderoso). Serão seguidas, aqui, as análises de Alain Guerreau, que dá a esta relação entre senhores e dependentes o nome de *dominium* (ou dominação feudal), pois ela engaja — segundo os termos da época —, de um lado, um *dominus* (mestre, senhor) e, de outro, produtores postos em posição de dependência. Estes últimos são qualificados de *homines propii* (homens do senhor) ou de “vilãos” (*villani*, quer dizer, os habitantes do lugar, originalmente a *villa*). O termo “vilão”, que de início não é pejorativo, é sem dúvida o mais adequado, em primeiro lugar porque a noção moderna de “camponês” não tem equivalente nas concepções medievais. Nelas, os homens rurais não eram definidos por suas atividades (o trabalho da terra), mas pelo termo “vilão”, que abrange todos os aldeãos, seja qual for sua atividade (aí incluídos os artesãos), e que indica essencialmente residência local. Ele também não designa um estatuto jurídico (livre/não-livre), questão que parece relativamente secundária. A base fundamental dessa relação social é antes de ordem espacial: ela designa todos os habitantes de um senhorio, os vilãos (ou, se quisermos, aldeãos) que sofrem a dominação do senhor do lugar. Além disso, assim como o laço vassálico, essa relação enuncia-se nos mesmos termos que a relação do fiel com Deus (*homo/dominus*). Perante o senhor feudal, os vilãos estão, então, na mesma posição que os homens diante de Deus, de modo que as duas relações se reforçam mutuamente, como em um jogo de espelhos. Antes de precisar a natureza da relação de *dominium*, é indispensável definir o quadro espacial no qual ela se estabelece e que, pela razão já dita, é aspecto decisivo.

O nascimento da aldeia e o encelulamento dos homens

Seja resultante da vinculação dos escravos aos mansos, seja relacionado aos detentores dos alódios, o habitat rural do fim da Alta Idade Média é disperso e instável. Ele consiste de construções leves, cuja armação é em madeira (e que deixam aos arqueólogos apenas traços superficiais ou inexistentes). Fora alguns edifícios mais importantes, que exercem o papel de pontos fixos, estas frágeis moradias são periodicamente abandonadas. Se lembrarmos, aliás, que a agricultura de então é extensiva e parcialmente itinerante, podemos concluir que, ainda por volta de 900, as populações rurais do Ocidente estão imperfeitamente fixadas. Depois, em momentos diferentes segundo as regiões (no essencial, na segunda metade do século X e no decorrer do século XI, mas por vezes mais tardiamente, como no Império), opera-se um amplo remanejamento da zona rural. Ao lado da transformação das terras em terrenos cultiváveis e da conquista de novos solos, deve-se mencionar a reestruturação dos patrimônios eclesiásticos que, além do crescimento das doações piedosas de que eles se beneficiam então, enseja uma intensa prática de cessões, vendas ou troca, o que permite aos domínios da Igreja uma maior coesão espacial. Isso contribui — junto com outros fenômenos que afetam as terras laicas, como o declínio dos alódios, obrigados a se pôr na dependência de um poderoso — para uma fixação mais clara do loteamento, bem como para uma estabilização da rede de caminhos. Mas o essencial é, sem dúvida, o reagrupamento dos homens (*congregatio hominum*) e a fixação do habitat rural, cada vez mais feito em pedra. O resultado é “o nascimento da aldeia no Ocidente”, desde que se admita, seguindo Robert Fossier, que uma aldeia supõe “um agrupamento compacto de casas fixas, mas também [...] uma organização coerente do território em torno e, sobretudo, o aparecimento de uma tomada de consciência comunitária, sem a qual não há ‘aldeãos’, mas apenas ‘habitantes’”. Por volta de 900, não existem aldeias conforme essa definição; por volta de 1100, o essencial dos campos ocidentais é organizado dessa maneira. Entre os dois momentos, organizou-se o essencial da rede de habitações rurais que (com o acréscimo das novas aldeias implantadas ao longo dos séculos XII e XIII, nas zonas de colonização, e levando em conta o abandono de certos lugares) vai perdurar até o século XIX. Evidentemente, se não é uma revolução, como tentou dizer Robert Fossier, é, ao menos, uma mutação considerável, pois ela desenha a fisionomia dos campos por cerca de oito séculos.

Longe de ser homogêneo, esse processo se realiza segundo cronologias e modalidades muito variadas conforme as regiões (e no interior de cada uma delas). Particularmente precoce na Itália central, onde começa antes de meados do século X por iniciativa dos senhores, ele enseja o reagrupamento do habitat

em aldeias elevadas, cerradamente postadas em torno do castelo senhorial e cercadas de uma muralha fortificada. Isso não quer dizer que essa opção tenha uma causa essencialmente militar (ela é, antes, social e ideológica), nem que a força seja seu único vetor (ela é muitas vezes acompanhada de contratos relativamente favoráveis aos produtores e de certas vantagens jurídicas). Permanece o fato de que ela mostra o exemplo de um processo fortemente marcado pela vontade dos dominantes e, por vezes, também pela intervenção da Igreja. Essas aldeias fortificadas ganham o nome de *castrum*, de onde a expressão “*incastellamento*”, aplicada por Pierre Toubert a esta variante — a mais dirigida e a mais autoritária — do reagrupamento dos homens, que, no entanto, não é tão geral como se acreditou a princípio: se o *castrum* é seu elemento principal, o reagrupamento do habitat não se faz sempre em torno de um castelo e pode tomar a forma de aldeias abertas, enquanto a maior parte dos castelos não é construída com a finalidade imediata de reagrupar a população e só adquire essa função em um segundo momento. Em outras regiões do Sul, mediterrâneas e pirenaicas, as aldeias castrenses coexistem com as “aldeias eclesiais”, igualmente fortificadas, mas centradas em um edifício de culto; ao mesmo tempo, convém sublinhar que, se o reagrupamento do habitat é precoce, a estruturação dos limites da comunidade e, sobretudo, da territorialização das zonas incultas pode ser retardada até o século XIV. Na Europa do Norte, o reagrupamento dos homens começa mais tarde e pode-se notar nele um importante papel das comunidades aldeãs em formação. Ao menos, o reagrupamento das casas camponesas, com frequência no interior de uma muralha de madeira, parece ser aí menos forçado e mais voluntário, e a associação das habitações com um castelo pode se produzir em um segundo tempo, depois de o reagrupamento já estar realizado. Finalmente, nas zonas de colonização, especialmente na Península Ibérica e no Leste da Alemanha, trata-se tanto de reagrupar um habitat antigo como de dar, desde o início, a forma de aldeias densas a uma implantação nova.

Em suas formas mais variadas, esse fenômeno pode ser definido como um processo de “encelulamento”, expressão forjada por Robert Fossier para designar o reagrupamento dos homens no interior de entidades sociais localizadas, definidas por um centro — a aldeia, o castelo —, por uma delimitação estruturada pela rede de lotes e de caminhos e pelos limites que definem sua extensão. Retornaremos, na segunda parte (capítulo II), ao encelulamento e, em particular, ao papel que a igreja e o cemitério têm nele. Mas o resultado é, desde logo, claro: dali em diante, os homens serão “encelulados”, a um só tempo reagrupados em aldeias mais estáveis e fixados no interior dessas unidades de base que se chamam senhorios. O encelulamento supõe, então, a formação de uma rede de senhorios que cobre, mais ou menos, todo o território ocidental. “Por

volta de 1100, todos os homens estão presos nas malhas de um tecido de senhorios, dos quais cada célula é o quadro normal de vida” (Robert Fossier). O encelulamento associa, portanto, vários processos: o nascimento da aldeia, a generalização do senhorio, mas também o enquadramento paroquial (sobre o qual retornaremos na segunda parte, capítulo II). Embora sejam paralelos e contribuam para o mesmo resultado, esses três processos não são estritamente sobrepostos: as aldeias, o senhorio e a paróquia raramente coincidem. Enquanto no século XI um senhorio reagrupa geralmente várias aldeias, a partir do século XII e, sobretudo do XIII, constata-se, ao contrário, que vários senhores exercem sua dominação no interior de uma mesma aldeia. Além dos co-senhorios, que associam uma instituição clerical e um laico, ou dos *consorzi* italianos, que associam, por vezes, uma dezena de senhores para um mesmo senhorio, acontece cada vez com mais frequência que, no interior da aldeia, terras e direitos específicos remetam a senhores distintos (a tal ponto que um mesmo aldeão pode depender de vários senhores para bens diferentes). O “encelulamento” não significa a formação de uma rede uniforme de células homogêneas e unívocas, e toda a dificuldade consiste, então, em delimitar como se articulam os diferentes fenômenos mencionados. Pode-se, assim, ressaltar que o senhorio, que, de resto, é menos uma entidade territorial do que um *poder* específico, se revela bastante móvel, diferentemente da rigidez do quadro paroquial (assim, a estabilidade dos lugares de culto contrasta com as frequentes mudanças dos sítios castrenses). No mais, em certas regiões, como a França do Oeste, o habitat permanece parcialmente disperso, sem que isso contradiga a lógica do encelulamento. É, então, que a igreja e o quadro paroquial exercem um papel maior na formação de “aldeias dispersas”. A expressão sugere, de forma judiciosa, que o que faz a aldeia é menos o reagrupamento de suas casas do que a coesão da *comunidade* dos aldeãos (Daniel Pichot). No geral, os fenômenos que contribuem para o encelulamento podem se combinar de maneiras diversas, ora mais firmes, ora mais tênues; mas o fato de que eles se sobrepõem e se imbricam, sem coincidirem completamente, parece fazer parte da dinâmica de conjunto do processo.

Pode-se, então, delimitar melhor as implicações do debate sobre o “ano mil”? Para os defensores da mutação, o que se passa no século que circunda esta data é nada menos que uma fase aguda do processo de encelulamento dos homens e de formação do quadro senhorial. O que se nomeia mutação, ou mesmo revolução, é um momento particularmente intenso de ancoragem da dominação senhorial, em relação à multiplicação dos castelos e dos montes castrenses. Alguns procuraram identificar as reações suscitadas por essas transformações, principalmente a “paz de Deus”, proclamação lançada pelos bispos e pelas assembleias conciliares a partir dos anos 975-90, que condena os “maus costumes” dos senhores laicos, exor-

tando-os a respeitarem os clérigos e os pobres, chamando à restauração da ordem pública e da paz. Assim, eles se apropriam de uma preocupação abandonada pelo poder real e atraem o apoio popular. Entretanto, Dominique Barthélemy fez observar que este movimento não é nem de origem popular nem anti-senhorial, pois a Igreja denuncia a violência da aristocracia laica na medida em que ela própria é sua vítima e, de fato, defende seus próprios senhorios em face de uma pressão aristocrática que ameaça incomodá-la. Em sua luta contra a nobreza, por vezes, ela faz apelo ao povo, afetado pelas mesmas causas, o que não é isento de perigo e arrisca a transbordar seus próprios objetivos. Os movimentos da paz de Deus fazem, então, intervir grupos populares, mas seu objetivo fundamental é a manutenção de uma ordem senhorial que a Igreja pretende dominar. Os críticos das teses mutacionistas também enfatizaram que, nesse movimento, não se opera nenhuma mudança de classe dominante. Seja antes, seja depois do ano mil, são sempre a aristocracia e a Igreja que dominam a sociedade, mas ambas conhecem uma vigorosa reorganização. Como dissemos, a partir de então a dominação aristocrática ancora-se localmente e torna-se mais eficaz graças à remodelagem espacial dos campos. Mas a questão cronológica levantada pelo debate sobre o “ano mil” permanece insolúvel: é evidente que o encelulamento não poderia ser reduzido aos decênios próximos do ano mil; suas raízes remontam ao início do século IX e ele se completa lentamente, até pleno século XII. A progressividade dos fenômenos e suas discrepâncias, assim como a ausência de uma cronologia uniforme na escala do Ocidente, impõem que se prevaleça essa dinâmica plurissecular? Ou, então, seria possível identificar, por volta de 980-1060, uma aceleração do processo (castelaniização, senhorialização, edificação de igrejas, sem falar das transformações da ordem eclesial, de que se falará no capítulo seguinte) em um número significativo de regiões? A polêmica sobre o ano mil esgota-se e essas duas opções são, talvez, menos incompatíveis do que parece. Enfim, o essencial consiste em reconhecer a natureza dos processos em andamento: quer se recorra à noção de encelulamento, quer sejam preferidos outros termos, a reconfiguração socioespacial — da qual o castelo e o senhorio, a igreja e a paróquia, a aldeia e a comunidade são as facetas diversamente combináveis — leva à formação de um sistema dotado de uma coerência nova e que é o quadro de um desenvolvimento de amplitude inédita.

A relação de dominium

Hoje não se crê mais, como queria a historiografia tradicional, que todos os produtores dependentes do senhor feudal fossem servos. Uma das contribuições mais marcantes da obra de Georges Duby é a de ter mostrado que a servidão

não era a forma central de exploração do feudalismo. É verdade que esta existiu e pode ser considerada o resultado da evolução da Alta Idade Média, quando, paralelamente ao eclipse da escravidão, a distinção entre livres e não-livres perde sua clareza e não consegue mais dar conta das situações intermediárias que se multiplicam. A servidão é, finalmente, a forma estabilizada de uma posição intermediária entre a escravidão e a liberdade: o servo não é mais uma propriedade do senhor, assimilado ao gado, mas sua liberdade é marcada por importantes limitações. Se a escravidão é um cativeiro definitivo, o ritual de servidão, utilizado em certas regiões e durante o qual o servo traz uma corda no pescoço, parece indicar um cativeiro de que se é imperfeitamente resgatado pelo pagamento de uma obrigação. Três marcas principais exprimem a limitação da liberdade do servo: o *chevage* (ou captação), tributo pelo qual alguém se resgata do cativeiro; a *mainmorte*, que significa a incapacidade à propriedade plena de um patrimônio e que impõe o confisco pelo senhor de parte da herança transmitida pelo servo; e, enfim, o *formariage*, taxa paga quando do casamento e que manifesta a limitação da liberdade matrimonial. Finalmente, seria necessário acrescentar a importância das corvéias, trabalho devido ao senhor, que não são exclusivas dos servos, mas que, no caso destes, são deixadas em maior grau ao arbítrio do senhor. Este quadro deveria se tornar muito mais complicado para dar conta da diversidade regional e, sobretudo, pelo fato de que essas obrigações pesam, por vezes, sobre camponeses livres. De resto, não é certo que a situação material dos servos seja sempre mais dramática que a de seus vizinhos livres e pode-se perguntar se o peso específico de sua condição não se refira sobretudo à mancha humilhante de uma servidão que dá lugar a múltiplas situações de exclusão ou de discriminação. Mas o essencial é sublinhar que a servidão é apenas uma forma de exploração dentre outras. Se, por vezes, seguindo o caminho aberto por Georges Duby, tenha-se talvez minimizado excessivamente o seu papel, pode-se, sem dúvida, concluir atualmente que a escravidão medieval não é nem dominante nem marginal. “Ela não é o coração do sistema, mas uma de suas chaves”, manuseada dentre outras formas de exploração, ora abandonada, ora retomada (Dominique Barthélemy). Se a tendência do conjunto é sobretudo de declínio, a servidão pode, segundo as regiões e as épocas, abranger a metade dos aldeões ou desaparecer completamente. Pode-se admitir que, na média, ela afete entre 10% e 20% da população rural.

É preciso, então, analisar a forma mais geral da dominação feudal, aquela que se instaura entre um senhor e os vilãos que, de maneira completa ou parcial, dependem dele. A relação de *dominium* estabelecida entre eles manifesta-se por um feixe emaranhado e extraordinariamente variado de obrigações, às quais é comum atribuir dupla origem. A primeira seria fundiária e se assentaria

sobre a posse eminente do solo, reivindicada pelo senhor. A segunda derivaria da disseminação do poder político e da captação, no nível senhorial, das prerrogativas de autoridade pública, ou seja, essencialmente, o imperativo de defesa militar, a manutenção da paz e o exercício da justiça. Como este poder de comando, de origem real, é nomeado *ban*, quis-se forjar a expressão “senhorio banal” (por oposição a um simples senhorio fundiário), para expressar o fato de que a descida do poder, antes dos soberanos ou condes, para as mãos dos senhores constitui uma peça-chave do novo poderio destes últimos (Georges Duby). Mas essa expressão, sem fundamento nos textos medievais, tem o inconveniente de sugerir que se poderia distinguir claramente, no poder do senhor, o que se refere ao *ban* e o que é de origem fundiária. Ora, o que caracteriza o senhorio é, justamente, a fusão desses dois elementos em uma dominação única, o que torna sem pertinência o cuidado de diferenciá-los.

O senhor explora diretamente uma parte do solo claramente mais reduzida do que no sistema dominial da Alta Idade Média. Se esta parte pode atingir um terço ou a metade das terras cultivadas, muitas vezes ela se restringe a menos de um décimo e observa-se uma forte tendência dos senhores a se afastarem da atividade produtiva em si. A maior parte do *ager* é, então, constituída pelas *tenências* (*tenures*: conjunto de parcelas dispersas em zonas distintas do território) que os aldeãos cultivam individual e livremente, e que transmitem aos seus descendentes. Mas eles têm, em relação ao senhor, um conjunto de obrigações e devem-lhe pagar múltiplas taxas, algumas sendo “*quérables*” (cobradas no próprio local de produção),⁷ outras (que implicam reconhecimento do laço de dependência) devendo ser levadas ao castelo, especialmente uma ou duas vezes por ano, em uma cerimônia ritualizada, incluindo gestos de submissão. Esse ritual é a forma visível da relação de dominação feudal, e como ele põe o senhor (ou seu representante) na presença de seus dependentes, parece justificar a observação de Marx sublinhando que a sociedade medieval é fundada sobre uma “dependência pessoal”, de modo que “todas as relações sociais aparecem como relações entre pessoas”. Pode-se evocar, aqui, a ampla panóplia de taxas e deveres impostos pelos senhores, mas convém sublinhar que sua própria combinação, segundo proporções e modalidades específicas, e, ainda mais, seu caráter extraordinariamente variável (inclusive entre lugares vizinhos, entre senhores de uma mesma aldeia ou entre dependentes de um mesmo senhor), são características principais do *dominium*. Uma dessas taxas, tardiamente generalizada, chama-se “*taille*”,⁸ e

7. Os “*droits quérables*” são aqueles direitos que o senhor deve ir buscar (*quérir*) junto aos seus dependentes. (N. T.)

8. Talha. (N. T.)

é possível, se se faz questão disso, atribuir-lhe uma origem no *ban*, pois pretende-se que ela seja cobrada em contrapartida da proteção dos aldeãos. O senhor gostaria de estipulá-la como bem entendesse, mas os camponeses exigem dele o “*abornement*”,⁹ quer dizer, a fixação nos limites estabelecidos pelo costume. É preciso pagar também ao censo, que parece ser o arrendamento da terra e que consiste em uma parte da colheita, entregue *in natura* (o *champart*). A porcentagem varia fortemente segundo os tipos de solo e as regiões, entre um terço e um quinto, sem excluir taxas particularmente baixas ou outras excepcionalmente elevadas. Mas existem também outras opções, como na Itália, onde o contrato livre-lar,¹⁰ arrendamento de trinta anos renovável, é particularmente vantajoso para os camponeses, ou como a meação, repartição pela metade quando o senhor fornece sementes e parselhas de animais, solução esta que conhecerá grande sucesso no fim da Idade Média. A evolução mais importante do censo é sua progressiva transformação, a partir do início do século XII, em uma renda paga em dinheiro, o que não ocorre sem dificuldade, na medida em que o senhor se esforça por impor sua própria estimativa da contrapartida monetária, que raramente é do gosto dos produtores. É preciso acrescentar, ainda, o direito de hospedagem (abrigar e sustentar o senhor e sua corte um certo número de dias por ano), os “presentes” e ajudas excepcionais que o senhor exige em certas ocasiões, tais como o pagamento de um resgate, uma peregrinação, um casamento ou uma celebração familiar, mas que tendem a ser convertidos em uma soma paga anualmente. Outros elementos concorrem, igualmente, para a dominação dos senhores, que mandam construir o moinho da aldeia, mas também o lagar e o forno, e, sobretudo a partir do século XII, obrigam os habitantes a utilizá-los, em troca de pesadas taxas, como por exemplo um décimo dos grãos trazidos (é por isso que o moleiro é visto como um homem do senhor e deixado à margem da comunidade aldeã). Enfim, os direitos de mutação (“*lods et ventes*”¹¹), e, para os senhores que podem cobrá-los, os pedágios sobre as mercadorias, na passagem de rios ou em certos pontos dos caminhos, ou, ainda, no momento da venda no mercado local, oferecem um rendimento razoável e, por vezes, considerável.

Um outro aspecto fundamental do poder do senhor é a possibilidade de exercer ele próprio a justiça, que se torna ainda mais efetiva visto que a justiça do conde se enfraquece e se revela incapaz de realizar sua tarefa. Também nisso

9. No francês antigo, *abornement*, do verbo *abornier*, significa estabelecer as fronteiras ou marcos (*bornes*) de um campo; esses termos caíram em desuso, em benefício de *bornage* e *borner*. Daí o sentido, no contexto, de restringir-se a um limite. (N. T.)

10. Do italiano *livello*: foro, censo. (N. T.)

11. *Lods*: termo do direito feudal que indica o consentimento do senhor para uma transação, implicando o respectivo pagamento. (N. T.)

as cronologias regionais são muito variáveis: em certos casos, como no Mâconnais e na Catalunha, os “*plaidis*” (tribunais) dos condes deixam de se reunir desde 1030-40 e os tribunais senhoriais tomam rapidamente seu lugar; em outros lugares, especialmente mais ao norte, a justiça condal resiste até o fim do século XI, ou mesmo até meados do século XII, e é somente então que as cortes castelãs estendem suas prerrogativas. Além disso, nem todos os senhores têm as mesmas competências judiciárias. A justiça senhorial aprecia os delitos mais diversos cometidos na aldeia, mas ela é, antes de tudo, uma justiça fundiária: ela impõe multa ou o confisco de um bem para numerosas infrações, por exemplo, em caso de não pagamento de uma taxa, de alteração de um limite de terras ou de contravenção das regras de utilização das matas. Além do caráter bastante rentável dessa justiça, vê-se a grande vantagem que o senhor pode tirar dela, sendo ele em geral juiz e parte, para reforçar sua dominação sobre os dependentes. Nisso, e em muitas outras ocasiões, ele é secundado por seus servidores, os agentes que supervisionam as colheitas e as corvéias, inspecionam as florestas e aplicam as decisões de justiça, e ainda mais pelo preboste, responsável pela manutenção do senhorio, recompensado por uma parcela e por uma parte das taxas e das multas judiciárias, o que o incita a ser particularmente exigente e explica que ele atraia sobre sua pessoa grande parte da animosidade aldeã. O senhor e seu preboste devem, em princípio, respeitar os costumes locais, mas, pelo menos até o século XIII, eles julgam sem que se tenha direito de apelar. Enfim, certos senhores encampam uma competência total, que pode chegar até a condenação à morte (direito de alta justiça). Mesmo se ela é pouco utilizada, a forca, instalada na proximidade do castelo, é seguramente um símbolo do poder senhorial, pronta, pelo menos, a imprimir no espírito dos dependentes um respeito glacial.

As corvéias, trabalho devido nas terras do senhor e, por vezes, também atividade doméstica no castelo e nas áreas de criação de animais, acabam sendo o emblema do sistema senhorial. Entretanto, é sobretudo no sistema dominial característico da Alta Idade Média que elas têm papel central: os detentores dos mansos deviam, geralmente, prestar serviço três dias por semana a fim de explorar as terras da reserva do senhor. Por outro lado, no sistema senhorial, em que a parte explorada diretamente pelos senhores restringe-se consideravelmente, as corvéias são reduzidas na mesma proporção. Mesmo se a disparidade predomina, uma situação corrente a partir do século XII consiste em corvéias limitadas a três dias por ano, em outros lugares, a quatro ou seis, com eventual acréscimo de um dia por mês. Além disso, a tendência é, também aqui, no sentido do pagamento anual de uma taxa em dinheiro que substitui a obrigação das corvéias. Mesmo se considerarmos as corvéias de carroça (transporte de diversos grãos,

feno, vinho ou outros produtos agrícolas), a participação na manutenção das fortificações do castelo ou na alimentação dos guardas e dos cavalos, ou, ainda, a obrigação de participar das operações militares, tradicional para todos os homens livres, inclusive os camponeses, podemos concluir que as corvéias deixaram de ser um aspecto central da punção exercida pelos dominantes. Entretanto, conservam um forte valor simbólico (como testemunha a refeição surpreendentemente copiosa que o senhor oferece aos aldeãos que realizam a corvéia) e concentram, muitas vezes, a animosidade dos dependentes, que não param de reclamar sua limitação e sua monetarização: elas são julgadas ainda mais humilhantes uma vez que contrastam com a ampla autonomia que caracteriza a atividade camponesa e aldeã. É assim que as corvéias se tornam símbolo que exerce um papel no sentido de mascarar e desviar a atenção para um aspecto completamente secundário da dominação (Julien Demade). Inversamente, os mecanismos que asseguram os melhores rendimentos aos senhores são, em geral, os menos contestados. Àqueles que já foram assinalados, é preciso acrescentar o endividamento de numerosos aldeãos (devido a diversas razões, como o montante dos pagamentos em dinheiro ou a insuficiência das reservas de grão) que duplica o laço de dependência. Pôde-se, aliás, observar como o controle dos estoques cerealíferos dava uma vantagem importante para os senhores, reforçada pelo fato de que estes fixam as datas nas quais os pagamentos em prata devem ser feitos: os camponeses devem, assim, vender seus produtos logo após a colheita, no momento em que os preços estão mais baixos. Se os senhores os compram para revender em seguida com grande lucro, como se levantou a hipótese, ou não, parece que o pagamento em dinheiro das obrigações não tem apenas vantagens para os dependentes. A partir do século XIII, ele acentua o endividamento destes e aumenta a discrepância, em favor dos senhores, no que diz respeito ao controle dos estoques cerealíferos.

Tensões no senhorio

Se forem somadas todas as exigências senhoriais, a dominação mostra-se bastante pesada. No entanto, será preciso, em decorrência disso, reproduzir o estereótipo do camponês medieval esmagado pela rapacidade brutal dos senhores e reduzido à miséria, sem direito e sem iniciativa? Sem negar o poderio exorbitante dos senhores, deve-se certamente dar maior atenção às nuances e reparar a diversidade das situações atestadas no seio do mundo aldeão. Para a minoria dos servos, o jugo é, muitas vezes, esmagador, e muitas famílias livres dispõem apenas de um mínimo vital (estimado em quatro ou cinco hectares, levando em conta as taxas a serem pagas) e têm como única preocupação assegurar a sua

sobrevivência. Mas os aldeãos podem estar em uma situação mais vantajosa, desde que disponham de uma superfície um pouco superior de boas terras (oito ou nove hectares não são excepcionais), cujos rendimentos aumentam, desde que eles também tenham conseguido resgatar suas obrigações, que baixam em decorrência da desvalorização monetária. Eles liberam, então, um excedente que é vendido no mercado local, graças ao qual eles podem comprar ferramentas para melhorar o trabalho da terra, alimentos que lhes assegurem um regime mais equilibrado, tecidos e diversos objetos que melhorem sua condição de vida. Enfim, sobretudo no século XIII, quase sempre aparece na aldeia uma elite de alguns trabalhadores (os *meliores villani*) que, dispondo das parcelas mais produtivas e mais bem agrupadas, assim como de animais de trabalho fortes, se elevam acima do vulgo, a tal ponto que recorrem ao trabalho dos aldeãos mais desprovidos para explorar suas terras. Então, entre os séculos XI e XIII, produz-se uma forte diferenciação interna no seio das aldeias. Isso significa que, se o quadro senhorial beneficia inicialmente os senhores, ele também permite que os dominados, ao menos alguns dentre eles, se aproveitem de uma melhoria sensível de sua situação. Também aqui, é preciso evitar tanto a legenda negra como a legenda rosa. Admitir-se-á, ao mesmo tempo — e é isso, sem dúvida, que faz a força do sistema feudal —, que a dominação senhorial é extremamente pesada, devido à ampla gama de prerrogativas que ela concentra nas mãos dos senhores, e que ela concede aos dependentes uma considerável margem de manobra e de iniciativa, que lhes permite também aproveitar, em certa medida, do desenvolvimento da zona rural. Uma vez passados os sobressaltos da instalação do quadro senhorial, e até meados do século XII, pelo menos, a manutenção de um relativo equilíbrio no seio dos senhorios beneficia, em proporções variáveis, é verdade, tanto os dominantes como os dominados.

✚ Se esse equilíbrio é raramente rompido nos séculos XII e XIII por revoltas abertas, ele permanece sempre frágil. Ele é urdido por infinitos conflitos, afrontamentos permanentes e resistências veladas, principalmente porque os aldeãos se esforçam em fixar os pagamentos de obrigações, ao passo que a irregularidade das cobranças é um aspecto característico de uma dominação da qual se denuncia de bom grado o caráter arbitrário. Na segunda metade do século XII e durante o século XIII essas tensões acentuam-se notavelmente. Às querelas relativas ao montante do resgate das corvéias ajuntam-se os efeitos da desvalorização monetária, que leva os senhores a exigir um “sobrecenso”, abuso considerado inaceitável pelos camponeses. Os conflitos para os direitos de uso do *saltus* também são acirrados, pois os senhores se esforçam por controlar mais estritamente as florestas, estabelecendo nelas zonas reservadas à caça e outras destinadas à renovação da mata, regulamentando o corte de certas espécies, impondo multas para todas

as infrações cometidas e procurando taxar os direitos de exploração e de pastagem, enquanto os camponeses defendem seus direitos costumeiros e afirmam que essas terras são *communia* (bens comunitários). Em resumo, em cada um dos aspectos da dominação senhorial existem áspersas lutas entre dominantes e dominados. Estas são fortemente agravadas pela crescente necessidade de liquidez dos aristocratas, pois se estima que, especialmente em virtude da desvalorização monetária, os gastos necessários para manter sua posição, militar e social, dobram ao longo do século XIII. Evoca-se com frequência uma tendência de baixa das taxas de cobrança de rendimentos, a qual, uma vez atingido certo patamar, provoca periódicas reações senhoriais a fim de restaurar uma pressão sobre os produtores que vinha diminuindo. De fato, a “renda senhorial” está em permanente recomposição, de modo que a evolução desfavorável de certos rendimentos tende a ser compensada por novas formas de punção, o que pode levar até uma reativação da servidão; mas os aldeãos, habituados a se beneficiar de uma relativa melhora de sua condição, não podem senão lutar vigorosamente contra todo questionamento dos costumes que lhes são favoráveis.

Não podemos terminar este breve apanhado das relações entre dominantes e dominados sem sublinhar a emergência de formas de auto-organização da população aldeã. Suas origens e suas modalidades diferem fortemente segundo as regiões. As confrarias de aldeia, que desde o século XII reduplicam o quadro paroquial, são muitas vezes sua primeira expressão. Associações de devoção e de ajuda mútua que cimentam a unidade dos aldeãos, elas assumem as obrigações da caridade para com os pobres, asseguram os enterros dos mais desprovidos e, por vezes, adquirem terra que elas mesmas exploram. Em várias regiões, é a comunidade aldeã que constrói e assegura a manutenção da igreja, de maneira autônoma, embora em acordo com o pároco. Assumindo esta função, as confrarias aldeãs do século XIII, que também organizam o banquete anual da comunidade e são dotadas de poder econômico importante, acabam exercendo um papel de primeiro plano. Elas contribuem para a cristalização de uma verdadeira organização comunal no seio da aldeia. A comunidade é, então, dotada de uma personalidade moral: a partir do século XII, ela reúne-se em assembléia (*parlamentum*, *vicinium*) para tomar as decisões importantes e elege por um ano seus representantes. Esta “democracia na aldeia” é vivaz, sobretudo, até o século XIII, antes de se esgotar quando o papel da assembléia declina em proveito do papel de seus representantes, ou mesmo de um conselho formado pelos membros mais influentes da comunidade (Monique Bourin).

As aldeias são em geral dotadas, nos séculos XII e XIII, de cartas de franquia que fixam as respectivas obrigações do senhor e de seus dependentes. Dadas a sua especificidade e a sua precocidade, elas não podem ser tidas como simples

decalques das cartas das comunas urbanas. Raras na Inglaterra e substituídas no Império por “declarações de direitos” (*Weistum*), que muitas vezes visam separar os direitos que diferentes senhores exercem em uma mesma aldeia, as cartas de franquia são numerosas na França, na Itália e nos reinos hispânicos, onde os *fueros* são particularmente precoces. A diversidade das situações impede o estabelecimento de um quadro homogêneo delas. Segundo o caso, elas satisfazem, em maior ou menor grau, as reivindicações dos aldeãos (supressão de certas obrigações, monetarização de outros pagamentos de taxas e definição de um montante fixo), mas também dão lugar a medidas desejadas pelos senhores; isso quando não visam regular conflitos entre senhores diferentes. Mais do que considerar as cartas de franquia conquistadas arrancadas pelos vilãos, é preciso ver nelas um compromisso resultante de uma relação negociada (pode-se mesmo, por vezes, observar que a carta de uma mesma aldeia é periodicamente reescrita ou modificada em um ritmo rápido, da ordem de uma dezena de anos; Benoit Cursente). De fato, se os senhores facilmente dão consentimento para as cartas, mesmo se elas fortalecem as comunidades aldeãs, é, sem dúvida, porque eles vêem nelas o meio de assentar sua dominação e mesmo de fazer da comunidade aldeã a *garantia* de suas prerrogativas. É nesse espírito que as cartas de franquia ratificam o abandono de certas exigências senhoriais, asseguram o uso dos bens comunais reivindicado pelos dependentes e, por vezes, transferem mesmo o recebimento de algumas obrigações e o exercício de uma competência judiciária para a comunidade. Esta dispõe, então, de um orçamento próprio (especialmente, para a manutenção dos caminhos, da igreja ou de outras construções) e de um tribunal autônomo, mas que, em geral, julga apenas litígios agrários e permanece parcialmente controlado pelo senhor, o qual pode se reservar o recebimento de uma parte das multas.

Os camponeses, portanto, estão longe de sofrer passivamente a dominação senhorial e a aldeia sabe organizar-se independentemente do castelo e da igreja. No entanto, não se poderia, em decorrência disso, idealizar a democracia aldeã. Suas assembléias excluem as mulheres e as cartas de franquia exprimem, em larga medida, os interesses da elite camponesa (os *maiores* em oposição aos *menores*), com a qual os senhores compreendem que é necessário compor. Em muitos casos, as cartas de franquia são os instrumentos de uma consolidação do poder senhorial. Mas, sejam quais forem os limites, a auto-organização das comunidades aldeãs, a um só tempo unidas como coletividades e atravessadas por clivagens internas, é um processo notável, que age também a favor dos dominados. Entre os resultados mais consideráveis pode-se reter uma melhor organização do trabalho camponês (por exemplo, a designação em rodízio de um pastor “comunal” para vigiar os animais de todos os

aldeãos; por vezes, o estabelecimento e a vigilância de uma rede de irrigação), a reivindicação dos bens comunais e de sua gestão (caminhos, riachos e zonas incultas), e a defesa dos direitos coletivos, particularmente a livre pastagem nas terras em que a colheita acaba de ser realizada. Finalmente, essa organização reforça a consciência comunitária, que se manifesta notadamente pelas procissões, nas quais se exhibe a ordem aldeã, e pelos rituais apropriados, como a plantação das árvores de maio ou a eleição anual de um rei da juventude na sequência de uma prova, tal como um combate de galos ou uma caça ao pássaro.¹² Nessas práticas e representações, exprimem-se, ao mesmo tempo, uma busca da unidade comunitária (a consciência de formar uma entidade específica) e o reconhecimento das diferenças e das hierarquias internas que caracterizam essa coletividade.

Uma dominação total?

Salvo exceção, os senhores intervêm cada vez menos na atividade produtiva em si mesma. No essencial, esta é organizada no quadro da comunidade aldeã, de maneira autônoma em relação aos senhores. No entanto, se a dominação senhorial permanece largamente exterior ao núcleo da atividade produtiva (o cultivo das terras), ela é exercida ainda mais vigorosamente acima e abaixo desta. Acima, porque — e aí está o papel do encelulamento — os dominantes ordenam o próprio quadro da vida social e da atividade produtiva através do reagrupamento do habitat, o estabelecimento de senhorios e do quadro paroquial, e mesmo, de certa maneira, através do reforço da comunidade aldeã. Abaixo, pelo feixe de obrigações e pagamentos que compõem a “renda senhorial”, inclusive as vantagens tiradas do endividamento e do controle diferenciado dos estoques cerealíferos. Exercendo-se quer anteriormente quer posteriormente, a dominação senhorial enquadra fortemente a atividade produtiva, embora esta seja livremente realizada pelos dependentes, no quadro da comunidade aldeã. Do mesmo modo, mesmo se os habitantes de uma mesma aldeia podem depender de vários senhores diferentes, para direitos e terras diferentes, o *dominium* aparece como uma forma de dominação “total”, no sentido de que ele concentra, nas mãos de um ou vários senhores, um poder localizado, é verdade, mas em geral considerável, associando múltiplos aspectos que nós consideraríamos — se eles não se encontrassem estreitamente imbricados — militares, econômi-

12. Jogo ritual que consiste em capturar e, eventualmente, decapitar a ave; não deve ser confundido com a caça com auxílio de pássaros, em geral o falcão. (N. T.)

cos, políticos e judiciários. Quer se atribua ou não a esses poderes uma dupla origem, fundiária e ligada ao *ban*, o importante é sublinhar que eles se combinam de maneira a levar a uma fusão do controle da terra e da dominação sobre os homens (o comando militar e o exercício da justiça na ausência de qualquer outra autoridade eficaz). Entre esses dois aspectos a imbricação é tal que não há mais nenhum sentido em querer dissociá-los ou distingui-los, e é nisso que consiste a essência do *dominium* (Alain Guerreau). Cada um dos conceitos que utilizamos para descrever a formação dessa fusão perde seu significado. Assim, o poder senhorial sobre a terra não é uma propriedade, no sentido que damos a este termo, e os senhores feudais não são proprietários, mesmo se eles procuram se fazer passar por tais quando as revoluções vierem desintegrar o sistema feudal. Como mostra Edward Thompson, em um artigo célebre sobre a economia moral do Antigo Regime, "o conceito central da tradição feudal não era o de propriedade, mas o de obrigações recíprocas". Vê-se isso muito bem, pois o aldeão livre dispõe de sua parcela e a transmite a seus descendentes, mas deve, entretanto, pagar o censo ou *champart* ao senhor; inversamente, este reivindica uma forma de posse da terra, que justifica o pagamento do arrendamento, mas não pode dispor dela como bem entender. Na Idade Média, a relação com a terra se expressa de modo diferente em relação ao nosso sistema fundado nos conceitos de propriedade (e de locação). O senhor é aquele que "possui a terra", não porque ele pode exibir um título de propriedade, mas porque ele é aquele que a protege e nela exerce a dominação sobre os dependentes. De certo modo, trata-se de um sistema circular: o dominante exerce o poder porque possui a terra, mas ele possui a terra porque ele pode demonstrar que exerce nela o poder (Joseph Morsel). Não é, então, totalmente desprovido de inconveniente afirmar, como o faz Perry Anderson, que o poder do senhor consiste em "um amálgama de propriedade e soberania", pois é preciso sublinhar imediatamente que essas duas noções perdem, então, os seus significados: a primeira, por não ser plena e total; a segunda, por se confundir com formas privadas de dominação. É melhor admitir, então, que o *dominium* é "uma dominação única sobre os homens e sobre as terras" (Alain Guerreau), de modo que as noções de propriedade (plena) e de soberania (de Estado) não têm equivalentes na realidade medieval. Enfim, a fusão da dominação sobre os homens e da dominação sobre as terras supõe uma condição indispensável: o vínculo dos homens com a terra. É justamente essa tendência de fixação dos homens ao seu lugar de vida (e o controle de sua capacidade de circulação) que assegura o encasulamento, em relação ao qual se percebe, uma vez mais, quanto ele é um aspecto decisivo da dominação feudal. Será, então, indispensável retornar a este aspecto na

segunda parte, a fim de ver em que medida e por quais meios é assegurado o laço dos homens à terra, que se pode, desde já, considerar um dos traços fundamentais do sistema feudal.

A DINÂMICA DO SISTEMA FEUDAL

Fragmentação política, fixação espacial, encelulamento: tantos termos que, segundo a historiografia herdada do Iluminismo e do século XIX, deviam ser associados a uma situação de desordem, de regressão ou, ao menos, de estagnação. Ora, é o desenvolvimento e o dinamismo que preponderam. A descrição dessa tendência deve, ainda, integrar dois elementos tidos, por muito tempo, como contrários à lógica do sistema feudal, mas que, como se quer salientar aqui, dizem respeito plenamente à sua dinâmica: a cidade e o poder monárquico.

O desenvolvimento comercial e urbano

Se as trocas comerciais não eram inexistentes anteriormente, a mudança é clara no fim do século XI e início do século XII. Enquanto a Alta Idade Média era marcada pela tripla supremacia bizantina, muçulmana e escandinava, uma alteração de conjuntura opera-se, então, a favor do Ocidente cristão, permitindo um desenvolvimento comercial mais vigoroso, tanto no nível local como no regional ou no continental. Como foi visto, o dinamismo do senhorio implica, desde o fim do século XI e, sobretudo, no século XII, um aumento das trocas locais. Mercados regulares, hebdomadários ou mensais, na própria aldeia, na cidade próxima ou, muitas vezes, também no antepátio do mosteiro vizinho, dão lugar a uma intensa circulação de produtos, também alimentada pelo desenvolvimento das oficinas senhoriais. Os camponeses vendem grãos, gado, ovos, aves e diversos produtos de um artesanato rural emergente, tais como a cerâmica, trabalhos em fibra, fios e modestas peças têxteis, ao mesmo tempo que trazem da cidade ferramentas, cera, peixes salgados ou cerveja, entre outros produtos (figura 10, nas pp. 152 e 153). Em um nível mais amplo, a tecelagem e a metalurgia são os dois suportes principais do comércio. Assim, a Inglaterra vende seus metais e, sobretudo, a lã de seus numerosos rebanhos a mercadores do continente, antes de se lançar ela própria na produção de tecidos em lã, no século XIII. Ela alimenta as forjas e a produção de ferramentas agrícolas, de pregos e facas, que prosperam em Flandres, em Artois e nas regiões vizinhas. Aí

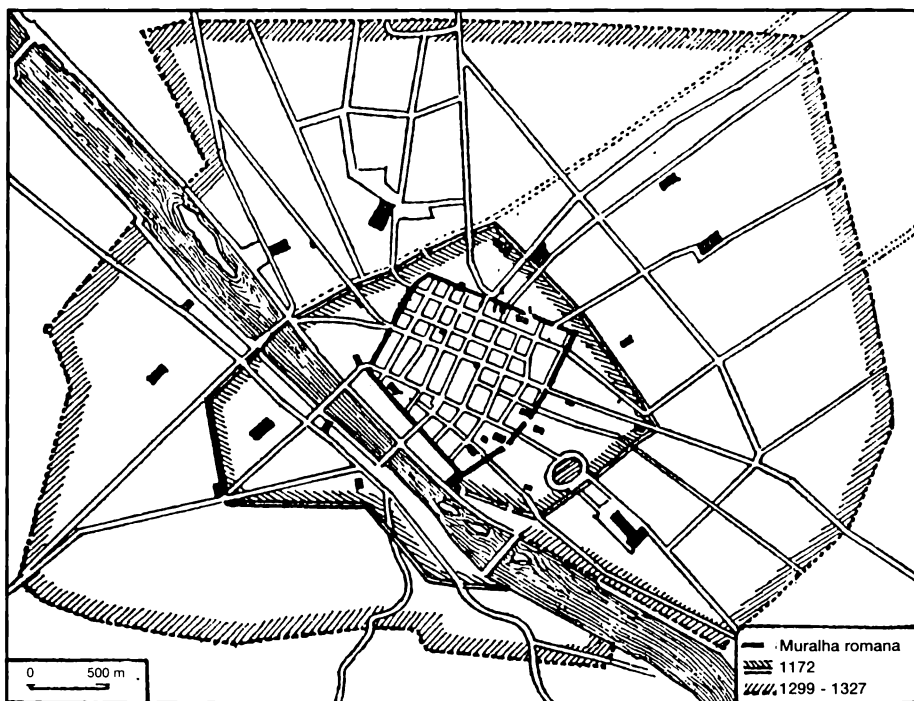
também se concentra uma produção de tecidos em lã de grande reputação, exportados para a Alemanha e até para a Rússia, mas principalmente para as regiões mediterrâneas, em especial por meio das feiras de Fréjus e de Arles. A esse eixo Norte-Sul, sem dúvida a principal via comercial de então, é preciso acrescentar um eixo Leste-Oeste, que se afirma a partir de meados do século XII, com o desenvolvimento do comércio na região báltica, dominada pelos mercadores alemães, organizados em uma vasta rede de cidades e de armazéns: a Hansa. Eles exportam sobretudo grãos, peles e madeiras provenientes do leste do Báltico, até a Europa Ocidental e a Inglaterra.

Enfim, o Mediterrâneo ocidental é liberado da dominação muçulmana, sob a ação dos pisanos e genoveses, dos catalães e dos normandos, que recuperam a Córsega, a Sardenha, a Sicília, as ilhas Baleares, e devolvem a segurança aos portos do Sul da França. Resulta disso um desenvolvimento das cidades costeiras italianas: Amalfi e Salerno, as precursoras, são logo destronadas em proveito, de início, de Pisa e, em seguida, de Gênova e Veneza. Estas últimas encarregam-se, então, das trocas entre Ocidente e Oriente, beneficiando-se de privilégios e de monopólios em Bizâncio, como é o caso de Veneza, e, depois, instalando armazéns e desenvolvendo seus interesses em todo o Mediterrâneo oriental, até Antioquia e o mar Negro. Aí, eles compram produtos cada vez mais requeridos no Ocidente — seda, algodão, açúcar, especiarias, marfim, ouro, perfumes — e vendem tecidos do Norte — lãs, óleo ou sal. Essa expansão em direção ao comércio distante fortifica as cidades italianas e leva, no século XII, a uma evolução notável. Os mercadores do Norte têm menos razão de descer para a península para vender os produtos que os italianos levam até o Oriente. A produção metalúrgica aumenta na própria Itália, assim como o artesanato têxtil, estimulado pela invenção do tear horizontal. Trata-se fundamentalmente da fabricação do tecido de lã, que fará a fortuna de Florença (o cânhamo e o linho permanecem secundários, assim como a seda que, entretanto, começa a se desenvolver no fim do século XII). Doravante, são os mercadores italianos, qualificados genericamente de “lombardos”, que atravessam cada vez com mais frequência os Alpes para vender seus produtos na França e na Alemanha. É o seu avanço que conduz a situar no centro da Europa a zona das trocas comerciais mais intensas, originando, assim, as feiras de Champagne. Ali são negociados os produtos do Norte e do Sul, em particular das duas regiões mais ativas — Itália e Flandres. Diferentes dos mercados, mais regulares, as feiras são aglomerações de periodicidade fraca, com frequência anual, por vezes semestral ou trimestral, dotadas de privilégios pela autoridade fundadora e estreitamente controladas por ela. Elas existem em todas as regiões do Ocidente desde, pelo menos, o século X. As feiras de Champagne, fundadas em Provins, Troyes, Bar e Lagny, conhecem um sucesso

excepcional desde a primeira metade do século XII e durante o século XIII, ao termo do qual começa seu declínio. Nota-se aí a vontade manifesta do conde de Champagne, que se preocupa com sua boa organização, garante a proteção àqueles que delas participam e destina uma parte importante dos rendimentos que delas tira para a Igreja. Sinal deste desenvolvimento das trocas, a cunhagem do ouro, abandonada desde Carlos Magno e, de início, tentada em vão com finalidades de prestígio por certos príncipes, é retomada com sucesso por iniciativa das cidades italianas (o genovês, em 1252; no mesmo ano, em Florença, o florim, que será o modelo de todas as moedas de ouro do fim da Idade Média; finalmente, o ducado de Veneza, em 1284). Esta é a melhor prova do desenvolvimento dessas cidades e de seu papel no grande comércio.

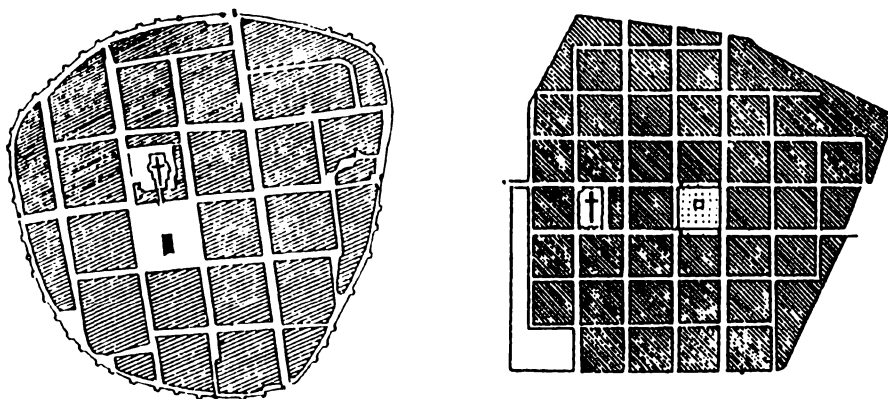
A reafirmação do fenômeno urbano na Idade Média Central está associada ao desenvolvimento das atividades artesanais e comerciais. Mas a função militar e, sobretudo, a presença de uma autoridade episcopal, condal ou principesca, que suscita a manutenção de uma corte numerosa e cria um efeito de atração, são igualmente decisivas. Estas últimas permitiram, de resto, a manutenção dos núcleos urbanos durante a Idade Média e, mesmo quando o desenvolvimento artesanal e comercial faz sentir seus efeitos, elas continuam com frequência a ter papel significativo no desenvolvimento urbano. Além disso, no contexto específico da Reconquista ibérica, o rei, grande distribuidor de terras, apóia-se nas cidades para controlar o território. Em especial em Castela e Leão, ele concede precocemente *fueros* aos núcleos de povoamento preexistentes ou recém-criados. Ele estabelece, assim, autoridades urbanas (*Concejos*), às quais concede o conjunto de bens reais (*realengo*) situados nos territórios (*alfoz*), que dependem da cidade. Se as numerosas cidades estabelecidas ao norte do Douro, durante os séculos XII e XIII, devem compor com os poderes senhoriais e eclesiásticos, que são como enclaves em seu domínio de competência, as cidades situadas entre o Douro e o Tejo, que correspondem a uma segunda fase da Reconquista, ganham um *alfoz* extraordinariamente extenso (por exemplo, Segóvia ou Ávila) e muito mais homogêneo. Um outro traço original da política dos reis de Castela é a implantação consciente de uma rede de pequenas cidades, por vezes criadas pelo reagrupamento de algumas aldeias e destinadas a reunir uma população da ordem de oitocentos a 2 mil habitantes. Esse modelo da *villa*, que permite uma forma de controle do território intermediária entre a da aldeia e a das cidades mais importantes (*civitas*, *ciudad*), terá papel significativo na implantação hispânica no Novo Mundo (Pascual Martinez Sopena). Se os motivos e as circunstâncias variam, a tendência é manifesta: as cidades do Ocidente conhecem um forte crescimento durante a segunda metade da Idade Média. De início, formam-se burgos em torno das muralhas antigas: símbolo da renovação urbana,

eles dão seu nome aos “burgueses”, até que o termo seja retomado para designar o conjunto dos habitantes da cidade (a “burguesia” no sentido medieval não tem, então, nada a ver com a classe que geralmente designamos por este termo, pois ela inclui tanto cavaleiros como trabalhadores assalariados que residem na cidade). Quando os burgos atingem certa extensão e não estão longe de se juntar, são cercados por uma nova muralha, no mais das vezes construída ao longo do século XII. Depois, como o atesta o exemplo de Florença, na primeira metade do século XIV, o crescimento torna necessária a edificação de uma terceira muralha que, no mínimo, dobra a superfície *intra muros* (ilustração VI). As maiores cidades atingem, então, 200 mil habitantes (Paris e Milão), 150 mil (Florença, Veneza e Gênova), ou beiram as 100 mil almas (Gand, Bruges, Londres, Colônia e Trêves). Mas, fora estas prestigiosas exceções, a maior parte das cidades não passa de 10 mil ou 20 mil habitantes. É, aliás, no nível mais modesto que convém considerar a escala do fenômeno urbano medieval e de seu desenvolvimento: enquanto cerca de apenas trinta cidades atingem os 5 mil habitantes antes do ano mil, elas são mais de 150 por volta de 1200. Enfim, além do



VI. Planta de Florença: muralhas do fim do século IV, de 1172 e de 1299-1327.

crescimento de cidades antigas, numerosas cidades novas são criadas, tanto no Sul da França e nos reinos hispânicos como na Alemanha. Sobretudo no século XIII, surgem em toda parte cidades cujos nomes não enganam: Bastide, Villeneuve, Villanueva... Suas plantas em tabuleiro, facilmente reconhecíveis, indicam uma iniciativa planejada e as distinguem das cidades antigas, cujo crescimento se opera, em geral, segundo um esquema concêntrico, determinado pelas vias de acesso (ilustração VII).



VII. Duas cidades novas com plantas em tabuleiro, criadas na segunda metade do século XIII: Mirande (ao norte dos Pireneus, fundada em 1285) e Soldin (Brandeburgo, fundada entre 1262 e 1280).

O mundo das cidades

O desenvolvimento das cidades dá lugar a um fenômeno sobre o qual a historiografia herdada do século XIX gostou de insistir: a formação das comunas, muitas vezes apresentadas como o resultado da luta triunfante da “burguesia” em “sua aspiração revolucionária por liberdade”, rompendo com uma ordem aristocrática e feudal que tendia à imobilidade (José Luis Romero). É verdade que começa a circular, então, o ditado segundo o qual “o ar da cidade torna livre”, e que a constituição das populações urbanas em comunidades (*communitas*, *universitas*) dotadas de uma personalidade jurídica é em geral adquirida com grande luta no decorrer do século XII. Mas seria errado decalcar sobre essa época uma concepção moderna da liberdade, pois as liberdades naquele momento consistem essencialmente em obter franquias urbanas (por exemplo, a isenção

de direitos senhoriais, em especial sobre os mercados e os pedágios, ou a possibilidade de cobrar taxas por sua própria conta) e privilégios permitindo uma organização política autônoma (conselho e representantes eleitos), o exercício de uma justiça própria e a formação de milícias urbanas. É verdade que o movimento comunal, por vezes, leva a afrontamentos violentos, como em Santiago de Compostela, em 1116, ou em Laon, onde o bispo é assassinado em 1112 (é este último exemplo, longamente descrito pelo monge Guiberto de Nogent que lhe inspira a famosa frase, tornada paradigmática na historiografia: “Comuna, palavra nova, palavra execrável!”). Entretanto, com frequência vemos também duques ou condes, tais como os de Champagne, exercerem um papel favorável para a origem das comunas. De fato, a formação das comunas urbanas é paralela à afirmação das comunidades rurais e à multiplicação de suas cartas de franquia. Assim como estas últimas, as cartas urbanas são muitas vezes objeto de um acordo negociado e sem violência, neste caso, entre mercadores, aristocratas e autoridade condal, por exemplo, para a instituição do cargo dos consules, que exercem o poder nas cidades do Sul da França. Alhures, é o próprio rei que concede franquias em massa, mas com frequência ele se reserva o direito de nomear as principais autoridades municipais, como em Castela e em Paris, onde o rei da França evita permitir o que ele concede às outras cidades do reino, nas quais vê um apoio e um útil reforço militar contra seus vassallos insubmissos. A idéia de um choque entre a “burguesia” (tida, de saída, como supostamente revolucionária) e a aristocracia (necessariamente feudal e conservadora) aparece, então, como uma projeção historiográfica pouco fundada. De fato, a principal hostilidade à formação das comunas vem dos clérigos, e é onde o bispo conserva maior controle das cidades que o movimento leva mais facilmente ao afrontamento violento.

Assim como em relação à anacrônica noção de liberdade, devemos duvidar da suposta “democracia” dos governos urbanos. A cidade, fortemente hierarquizada, está nas mãos dos mais ricos. As comunas do século XII são fruto de uma convivência entre a aristocracia cavaleiresca e a elite dos mestres de ofícios, ou seja, apenas um punhado de homens. Por mais surpreendente que isso possa parecer, a aristocracia é muito presente na cidade. Quer se trate das camadas dominantes rurais que se instalam na proximidade da corte do bispo ou do conde, dos quais são vassalas, quer de simples servidores que vivem no círculo de um senhor, com frequência o grupo de *milites* representa um décimo da população urbana, em particular no Sul da França e na Itália, onde o fenômeno urbano se desenvolve precocemente e com maior amplitude, mas também em outras regiões, nas cidades em que residem reis e príncipes. As famílias aristocráticas detêm a posição de destaque na cidade, impõem o respeito pela força militar,

impressionam por seus palácios, pela abundância de seus servidores domésticos, pelo fausto de suas festas e de seus deslocamentos. Ao mesmo tempo que, por vezes, investem nas atividades produtivas ou comerciais, como armação de navios em Veneza, os aristocratas guarnecem a cidade de torres, superando a centena em Florença, Verona e Bolonha, mas também fora da Itália, como em Ratisbona, onde elas chegam a oitenta. A função militar dessas torres responde à necessidade das lutas entre clãs e partidos, mas seu caráter simbólico é, pelo menos, igualmente determinante e conduz a uma intensa competição para ganhar em altura. Embora residindo na cidade, os aristocratas permanecem ligados ao mundo rural pelos seus bens fundiários, cuja gestão delegam a homens de confiança, e pelos seus laços familiares ou de associação política com os dominantes que controlam as aldeias e os castelos rurais. As grandes famílias, entre as quais os Colonna e os Orsini que, graças aos favores pontifícios, controlam Roma e suas vizinhanças a partir do século XIII, os Bardi em Florença, os Visconti em Milão ou os Ziani em Veneza, possuem o essencial do solo urbano, controlam o alto clero (não é raro que a metade dos bispos e cônegos seja originária de suas fileiras). Muitas vezes, essa aristocracia urbanizada está na própria origem das comunas e encampa seu governo, ao menos até o fim do século XII.

Considera-se com frequência que o governo urbano tende a passar, então, para as mãos dos principais mercadores e dos mestres de ofícios, que formam o que se chama, na Itália, de *popolo grasso*, o qual se apoia sobre o *popolo minuto* para afastar seus antigos aliados aristocráticos. De fato, é preciso, de preferência, considerar que, ao menos nos séculos XII e XIII, os mercadores e os artesãos não formam um grupo à parte, claramente separado da aristocracia dos *milites*: eles estão amplamente misturados e se fundem, ao menos parcialmente, no seio de uma elite urbana que combina atividades artesanais e mercantis com reivindicação de “nobreza”, espírito contábil e ética cortês. A despeito de etiquetas por vezes enganadoras, os conflitos urbanos, em geral, põem em confronto facções da elite, que são, é verdade, distintas, mas que se situam sociologicamente muito próximas. Nem por isso suas lutas são menos intensas e, por vezes, dilaceram de maneira permanente e sem solução o tecido social urbano, oferecendo, assim, um espaço ao *popolo minuto*. No entanto, mesmo quando este obtém assembléias e representantes próprios (como o capitão do povo), ainda se está longe de uma situação democrática. O verdadeiro poder é retido pelos ofícios mais influentes, como os cardadores, joalheiros ou fabricantes de peles, e exclui os ofícios considerados inferiores, pedreiros, carpinteiros, açougueiros ou trabalhadores do couro. Na maior parte das vezes, algumas famílias chegam a encampar os cargos municipais, por exemplo, em Flandres, onde são constituídas verdadeiras dinastias de conselheiros municipais. É apenas no fim

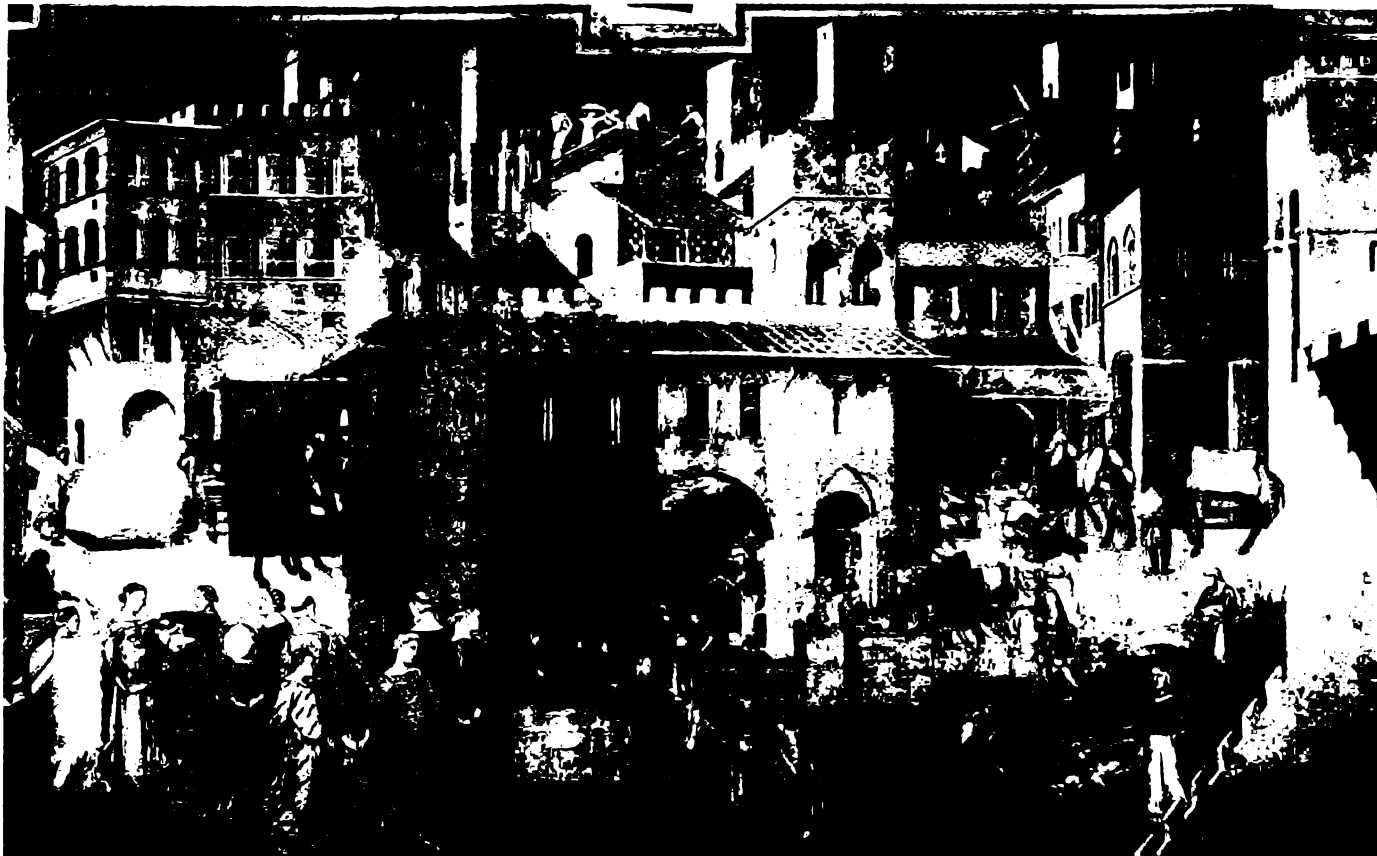
do século XIII e durante o século XIV que o *popolo minuto* dos ofícios inferiores e dos trabalhadores assalariados adquire mais força, faz valer suas reivindicações e obtém um espaço de participação no seio das instituições urbanas, como em Florença, em 1292, ou já em 1253, em Liège, e em 1274, em Gand, onde o movimento dos tecelões, que deixam a cidade em sinal de protesto, ganha toda Flandres. Mas, no fim da Idade Média, a camada superior dos mercadores e artesãos retoma o controle. Na Itália, as famílias dos grandes mercadores e banqueiros, dos quais os Medici de Florença são o exemplo típico, encampam um poder que se torna, finalmente, dinástico e assimilam-se à nobreza. Do mesmo modo, e ao inverso de seu estatuto inicial, as cidades de Castela passam, ao longo dos séculos XIV e XV, para o controle de uma nova aristocracia e convertem-se, assim, em instrumentos de controle do território nas mãos dos senhores.

Quanto às atividades especificamente urbanas — o comércio, a produção artesanal e o início da atividade bancária —, elas estão longe de corresponder às normas da racionalidade econômica que o sistema capitalista estabelecerá a partir do século XVIII. É, então, mais do que perigoso falar, no que diz respeito à Idade Média, de mercado regido pela lei da oferta e procura, ou ainda de livre concorrência. Na cidade, as atividades produtivas são organizadas em ofícios, cujos regulamentos detalhistas, estabelecidos a partir do século XII, fixam as normas de produção e de qualidade dos produtos, os preços, os salários e as condições de trabalho. Monopólio reservado aos habitantes da comuna e às pessoas cooptadas pelos seus membros, os ofícios do artesanato são fortemente hierarquizados. O mestre de oficina dirige os companheiros que emprega, em geral por dia ou por mês, a menos que, satisfeito com os melhores, ele os associe à sua atividade a longo prazo. Quanto aos aprendizes, contratados por oito ou dez anos, abrigados e alimentados, mas privados de salário devido à sua ausência de qualificação, sofrem uma pressão ainda mais forte. Tal estrutura corporativista, estranha às regras do mercado, manifesta bem a “rejeição visceral da concorrência pela Idade Média” (Robert Fossier). A exigência de qualidade, definida pelas normas dos ofícios, permanece mais importante que o aumento da produção; as regras da rentabilidade não se impõem mais do que a preocupação de uma maximização dos rendimentos e do tempo de atividade, como o prova o fato de que, ainda no século XVII, os artesãos trabalhem apenas cerca de 180 dias por ano. O investimento permanece limitado e as considerações não econômicas determinam largamente a utilização dos lucros (poupança para previsão de crises, aquisição de terras, fundações piedosas, investimentos no além-túmulo). Enfim, a relação salarial estabelecida entre mestres e companheiros conserva traços muito diferentes daqueles que serão impostos pelo aparecimento do capitalismo. Trata-

se, ainda, de uma relação muito personalizada, que não se estabelece segundo as regras de um “mercado de trabalho”, mas leva bastante em conta as pessoas e suas relações interpessoais, como sugere notadamente o grande papel exercido pelos pagamentos antecipados e pelas remunerações *in natura*.

Entretanto, a cidade é, incontestavelmente, a partir do século XII, um mundo novo. Nela, desenvolvem-se atividades novas e esboçam-se mentalidades singulares, ao passo que a Igreja demoniza a cidade, moderna Babilônia, lugar de pecados e tentações. Mas os clérigos hesitam: a Jerusalém celeste não oferece por acaso um outro modelo de cidade, desta feita ideal? Importantes setores da Igreja abrem-se ao fenômeno urbano, optam por assegurar a redenção dos cidadãos e colaboram para o estabelecimento de uma “religião cívica”, que entrelaça a reverência devida à instituição eclesial e a afirmação de uma identidade urbana própria. A cidade supõe um modo de viver específico, marcado pela densidade e pela diversidade de seus habitantes, e uma paisagem própria, cujos afrescos do Bom Governo, pintados por Ambrogio Lorenzetti no Palácio Público de Siena (1338-39), dão uma imagem exemplar (figura 10, pp. 152 e 153). É verdade que é normal encontrar, no interior das muralhas das cidades medievais, terras cultivadas e mesmo gado, o que, junto com a presença de torres e, muitas vezes, de um castelo, atenua a distinção entre o mundo urbano e o mundo rural (e mais ainda porque as próprias aldeias são fortificadas). Entretanto, ao olhar, impõe-se a rua, estreita e mal iluminada, com suas casas assobradadas e seus bazares abarrotados de diversos produtos, suas imundices difíceis de eliminar e seus porcos, que fazem o serviço de lixeiros (dedicados geralmente a santo Antônio, eles se beneficiam, a esse título, de uma completa liberdade de circulação). É preciso evocar, igualmente, a praça pública, onde se erguem a administração municipal e a torre do sino, as numerosas tavernas, os “banhos públicos” e outros lugares onde as autoridades municipais do fim da Idade Média procuram organizar a prostituição, tida como um “serviço coletivo” útil à paz pública.

A cidade é também um estado de espírito novo e, se é anacrônico fazer reinar nela o “espírito de empresa”, ao menos, fazem-se sentir nela a onipresença do dinheiro, a valorização do trabalho e o espírito contábil ensinados pelos manuais das escolas de comércio. A cidade é também, em alguns casos notáveis, uma atividade intelectual animada, que se concentra em torno de escolas de catedrais, colégios e, mais tarde, universidades, e que sustenta uma produção crescente de livros manuscritos nos ateliês laicos que logo superam os *scriptoria* monásticos. Nos séculos XII e XIII, os meios escolares e universitários são notavelmente abertos às novidades do mundo urbano, em interação fecunda com ele, e são incitados pelas suas inovações a propor suas próprias novidades



10. A cidade e os campos circundantes: os efeitos do Bom Governo, segundo os afrescos de Ambrogio Lorenzetti, 1338-39 (Palácio Público de Siena). Na sala dos Nove, magistratura coletiva que governa Siena entre 1287 e 1355, Ambrogio Lorenzetti compõe um vasto afresco que dá forma aos fundamentos ideológicos do poder que o conselho, reunido neste lugar, pretende encarnar. À tirania e suas conseqüências desastrosas, o artista opõe o Bom Governo que, inspirado pela sabedoria, faz reinar a justiça e a paz social. Os efeitos disso fazem-se sentir tanto na cidade como na zona rural submetida à sua autoridade (*o contado*). Nesta representação excepcional, misturam-se um olhar atento às realidades concretas da vida urbana e uma intenção programática, que produz uma *visão ideal da cidade e de seu ambiente*. Assim, no centro da cidade, a dança exprime a concórdia que reina entre os habitantes e a *alegria que preenche seus corações*. Ao redor, *as ruas estreitas*...

bazares, dominados por construções assoberbadas, por vezes com andares em saliência, assim como por altas torres, cada um se entrega com serenidade a sua atividade: lá, pedreiros terminam de construir uma casa; aqui, um sapateiro oferece seus produtos; ao lado, um mestre dispensa seus ensinamentos, e, um pouco mais longe, um pastor conduz suas ovelhas. Se a cidade é bem delimitada por suas muralhas, as relações com a zona rural são, porém, intensas. No interior e no exterior, os nobres cavalgam, tendo às vezes um gavião no braço, não hesitando em caçar através dos campos. Se Lorenzetti sintetiza voluntariamente todo o ciclo agrário, da semeadura até a colheita e a debulha, ele também insiste vigorosamente sobre o transporte: camponeses conduzem o seu gado e asnos carregados com suas colheitas para a cidade, onde eles compram diversos produtos artesanais.



no campo do pensamento (Jacques Le Goff). A efervescência intelectual é tão intensa que toma facilmente a forma de discussões públicas que animam praças e ruas, assim como sugere, em fins do século XII, Estevão de Tournai, abade de Santa Geneviève, em Paris: “A Trindade indivisa é separada e picotada nos cruzamentos. Tantos erros quantos doutores, tantos escândalos quantos auditores, tantas blasfêmias quantas praças públicas”. Entretanto, apesar de todas essas novidades, a consciência de uma oposição entre o modo de vida urbano (a civilidade) e o modo de vida rural, qualificado a partir dos anos 1380 de “rusticidade”, emerge apenas tardia e parcialmente. Os códigos de valores permanecem fortemente influenciados por oposições tradicionais (cortesia/vilania) e as classes urbanas esforçam-se, na medida de seu sucesso, em imitar os modelos aristocráticos. É o caso, em primeiro lugar, dos grandes mercadores e dos mestres dos principais ofícios, muito próximos da aristocracia pelo seu modo de vida, pelos valores cortesões de que partilham e pelos laços familiares que eles se esforçam para tecer.

Cidades e trocas no quadro feudal

Na impossibilidade de expor mais detalhadamente, aqui, as formas de desenvolvimento das realidades urbanas, limitar-se-á a evocar algumas questões gerais relativas à relação entre cidades e campos e ao lugar do fenômeno urbano no sistema feudal. É comum considerar a cidade e a “burguesia” que nela habita os fermentos de um questionamento da ordem feudal, o que parece confirmar o golpe fatal dado pelas revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII. José Luis Romero expôs com coerência essa visão, chegando a considerar que a revolução comercial e burguesa, iniciada no século XI, constituía, desde logo, um fenômeno radicalmente exterior à lógica do feudalismo e levava à justaposição de dois sistemas econômicos e culturais distintos, um tendendo ao imobilismo de uma ordem tradicional enraizada nos campos e dominada pela aristocracia, o outro caracterizado pelo dinamismo do mundo urbano e o gosto da novidade próprio à mentalidade burguesa. Hoje, no entanto, a tendência é fazer prevalecer uma outra concepção, sublinhando que o desenvolvimento das trocas e das cidades é produzido pela dinâmica do próprio feudalismo e que nele se integra finalmente, apesar das tensões já mencionadas. Para Jacques Le Goff, existe, na Idade Média, “uma rede urbana inscrita no espaço e no funcionamento do sistema feudal”. Tudo o que foi dito acerca do papel dos poderes senhoriais, episcopais e condaís, no florescimento das cidades, do desenvolvimento paralelo das comunidades rurais e das comunas urbanas, assim como do peso da aristocra-

cia nas cidades, confirma essa integração das cidades no sistema feudal. Como também se viu anteriormente, o desenvolvimento urbano é suscitado pelo dinamismo da zona rural, especialmente pela produção de excedentes que camponeses e senhores vendem na cidade, e pela monetarização crescente dos pagamentos, o que obriga os dependentes a aumentarem suas vendas e fornece aos senhores um numerário mais abundante. Isso representa um impulso decisivo para as trocas e para o desenvolvimento urbano e uma necessidade vital para o funcionamento dos senhorios, no caso para o pagamento das obrigações e a utilização suntuária (socialmente indispensável) da renda senhorial. É, então, perigoso descrever o sistema feudal como uma economia dual, separando, de um lado, uma economia rural de auto-subsistência e, de outro, uma economia de mercado animada pelas cidades. Immanuel Wallerstein sublinhou-o vigorosamente: “O feudalismo não é a antítese do comércio. Ao contrário, até certo ponto, o sistema feudal e o desenvolvimento das trocas andaram juntos”. Talvez seja mesmo necessário sugerir, como fazem alguns, que a separação entre cidades e campos tenha sido desejada ou, ao menos, encorajada pelos senhores (que, de fato, contribuíram para fortalecer comunidades aldeãs e comunas urbanas): a existência de populações urbanizadas, consumidoras e não produtoras, não seria, então, a condição de uma circulação dos produtos e das espécies monetárias tornada indispensável para a realização da renda senhorial?

Conviria, igualmente, refletir sobre a posição da “burguesia” medieval. O fato de ver nos mercadores e artesãos dos séculos XII e XIII as primícias da burguesia dos séculos XVIII e XIX é uma tendência difícil de combater na medida em que os fundamentos ideológicos do estudo da Idade Média foram lançados no momento do triunfo dessa classe. Entretanto, tal visão teleológica produz temerosos erros de perspectiva, projetando sobre a “burguesia” medieval a imagem daquela do século XIX (assim, lemos sob a pena de Henri Pirenne: “Nossas fontes não permitem duvidar de que o capitalismo se afirma desde o século XII. O espírito que anima o grande comerciante que se enriquece é, desde então, o espírito do capitalismo”). O estudo das cidades e dos meios urbanos na Idade Média deveria, então, tomar por tarefa fazer aparecer as profundas diferenças de práticas e de mentalidades, ocultas pelas similitudes aparentes e por uma continuidade postulada pelo senso comum. Além dos aspectos já mencionados, evitar-se-á esquecer o caráter quantitativamente limitado do desenvolvimento urbano (a Idade Média permanece um mundo essencialmente rural). Já se disse, é verdade, que o sistema feudal tinha necessidade de um desenvolvimento das trocas e, portanto, de grupos sociais encarregados da circulação das mercadorias; mas é preciso enfatizar ainda, como faz Alain Guerreau, que isso se realiza sob a condição de manter esses grupos, ou ao menos essas atividades, em posição

dominada. Diferentes mecanismos são empregados para tanto, e é uma das funções do esquema das três ordens do feudalismo, de que se falará mais tarde, relegar os novos grupos urbanos, confundidos com os camponeses, no seio da ordem inferior de “trabalhadores” (*laboratores*), e negar-lhes toda especificidade. A lógica feudal encontra-se, aqui, em pleno funcionamento, e a manutenção desse modelo ideológico, assim como sua institucionalização na organização dos estados gerais até 1789, reforça estrondosamente a posição política e socialmente dominada dos grupos urbanos.

Mas a atitude da própria “burguesia” manifesta ainda mais claramente a sua subordinação. Com efeito, mercadores, artesãos e banqueiros enriquecidos têm apenas um desejo: fixar-se na zona rural, adquirir feudos, se possível serem consagrados cavaleiros, e esforçar-se para fazer acreditar que pertencem a uma linhagem de antiga nobreza. Ainda no século XV, os mercadores de Barcelona, dentre muitos outros, voltam-se para as rendas fundiárias ou senhoriais, instalam-se nos quarteirões mais aristocráticos e enchem suas bibliotecas de obras cavaleirescas. Não se poderia dizer mais claramente que, a despeito do aparecimento de um investimento na produção artesanal ou na troca, a Idade Média permanece fundamentalmente dominada pela lógica do controle da terra (Marx escrevia — em uma fórmula que não está isenta de toda crítica, mas que tem a vantagem de convidar a considerar a lógica de um sistema social mais do que julgar isoladamente certos de seus elementos — que, “na Idade Média, o próprio capital, enquanto equipamento artesanal, tem o caráter de propriedade fundiária”, ao passo que “ocorre o inverso na sociedade burguesa”). Ora, um “burguês”, cujo ideal é a renda fundiária e a integração à nobreza, não tem nada em comum com o que nós entendemos hoje pelo termo “burguesia” (que supõe que o ganho tirado da atividade econômica seja essencialmente destinado a ser reinvestido como capital). É verdade que o desenvolvimento das realidades urbanas e burguesas conduzirá, dentro de certo tempo, à destruição do sistema feudal, e é, então, tentador reparar, desde a Idade Média, os germes desse processo. E, se é recomendável perseguir em toda realidade histórica aquilo que antecipa seu futuro, convém, no entanto, evitar as falsas perspectivas da teleologia. Esse problema, de grande complexidade, exigiria reflexões mais elaboradas, mas, ao menos, pode-se sublinhar que, durante os séculos medievais, o surgimento dos mercadores e das cidades permanece integrado à lógica do feudalismo, que é suscitado pela sua dinâmica e, por sua vez, contribui para ela. Produção artesanal, trocas comerciais, trabalho assalariado e grupos urbanos são os elementos que formarão, a partir do século XVIII, os componentes essenciais de um novo sistema. Mas, anteriormente, eles existem apenas como frag-

mentos modestos, isolados no seio de um sistema cuja lógica é totalmente outra. Parece perigoso, então, conferir-lhes o sentido de que eles se revestirão uma vez arranjados conforme a lógica do sistema capitalista.

A tensão realza/aristocracia

Como se viu, os séculos IX a XI são marcados por uma disseminação da autoridade pública, finalmente encampada pelos castelões e pelos senhores. Desde então, são eles que, com alguns condes e duques (assim como com os bispos e os monastérios que detêm o poder senhorial), **partilham o essencial do comando sobre os homens. Como aquele do imperador, e com importantes diferenças geográficas, o poder dos reis permanece apenas simbólico. Eles não controlam o território de seus reinos e dispõem somente de um suporte administrativo insignificante.** Assim, o soberano francês tem poder real apenas no domínio muito exíguo que possui diretamente, em torno de Paris e Orleans: **o resto do reino é concedido em feudos, tornados praticamente autônomos e detidos por grandes nobres** (duque de Borgonha, condes de Champagne, de Vermandois ou de Flandres), **enquanto todo o Oeste é, em breve, possuído na forma de feudo pelo soberano inglês**, Henrique II Plantageneta; quanto ao Sul — Toulouse e o Languedoc —, ele escapa totalmente ao soberano capetiano. **Na Alemanha, onde o imperador é também rei da Germânia, o efeito de mosaico é ainda mais acentuado e o soberano não se beneficia nem mesmo de um domínio direto tão compacto como aquele do rei da França, o que o torna bastante insuficiente para suas necessidades. Enfim, os reinos escandinavos e eslavos dispõem somente de um poder extremamente restrito.**

No entanto, os reis existem e até mesmo gozam de um prestígio que, em geral, não é contestado. Sua legitimidade tem fontes diversas: a conquista militar, tida como sinal do favor divino; a eleição, princípio em decadência, mas ao qual se recorre em certos casos de interrupção dinástica; a designação pelo rei precedente ou a sucessão dinástica, que tende a prevalecer (mas a prudência em geral incita a coroar o herdeiro durante a vida do seu predecessor). **O prestígio da figura real na Idade Média diz respeito, sobretudo, à consagração, já praticada pelos visigodos e, depois, com estardalhaço, pelos carolíngios e, finalmente, generalizada em todo o Ocidente** (com a exceção de Castela, que permanece um “reino sem consagração” e deve sempre se esforçar para compensar esse déficit de sacralidade; Teófilo Ruiz). Durante esse rito, cuidadosamente codificado pela liturgia e realizado por um colégio episcopal, o soberano é untado com óleo santo, à maneira dos reis do Antigo Testamento, o que lhe confere caráter sagra-

do. Certos sinais, como o fato de vestir por um momento a dalmática¹³ do subdiácono ou um manto à moda da casula do sacerdote, parecem fazê-lo adentrar o corpo eclesiástico, do mesmo modo que as menções da unção sacerdotal durante o rito. Entretanto, diferentemente do *basileus* bizantino, que tem o estatuto de um sacerdote, os clérigos ocidentais apressam-se em ressaltar que o rei permanece um laico e recusam com veemência toda evocação explícita dos reis-sacerdotes bíblicos (Melquisedeque,¹⁴ por exemplo). Mesmo na França, onde, segundo a lenda, a unção é realizada com o óleo da ampola sagrada, miraculosamente trazida por um pombo no momento do batismo de Clóvis, “o rei aproxima-se, sem chegar a ele, de um caráter propriamente sagrado” (Jacques Le Goff). Se a consagração não é suficiente para estabelecer uma “realeza sagrada”, que integraria o rei ao clero, ela, ao menos, eleva-o um pouco acima dos outros laicos, uma vez que ele é investido de alta missão desejada por Deus (por vezes, ele é mesmo dito “coroador por Deus”; veja a figura 51, na p. 501). O melhor sinal dessa “aura” é o poder **taumatúrgico** conferido pela consagração aos reis da França e da Inglaterra, reputados poderem curar, durante cerimônias públicas, a doença chamada das escrófulas¹⁵ (Marc Bloch). Mas, se a consagração contribui inegavelmente para a afirmação da figura real, ela é uma faca de dois gumes. Com efeito, inclui o juramento de defender o povo cristão e de lutar contra os inimigos da Igreja; e os clérigos não se privam de insistir sobre as obrigações que incumbem ao rei em virtude da consagração. **Muito embora o ritual magnifique o príncipe, mostrando que ele é escolhido por Deus, manifesta, de maneira ainda mais vigorosa, que ele obtém seu poder da Igreja (e não somente em virtude dos laços de sangue).** Mesmo se a leitura real da consagração se esforça para superar esse obstáculo, o rito põe a realeza em uma forte dependência simbólica em relação ao clero e seus representantes eclesiásticos.

Segundo os *Espelhos dos príncipes*, que estabelecem, com fins pedagógicos, o retrato ideal do rei, este deve ser não apenas valente e corajoso na guerra, para defender a paz e o bem comum, mas igualmente justo, humilde, caridoso e magnânimo. Além do mais, quer-se que ele seja sábio, quer dizer, cuidadoso com as verdades divinas e bem instruído em numerosas disciplinas, como foi mais do que qualquer outro Alfonso X de Castela; e repete-se, seguindo o *Policraticus* de João de Salisbury, o adágio segundo o qual “um rei iletrado é como um asno coroador”.

13. *Vestis dalmatica*: túnica manchada, de mangas curtas e amplas, utilizada pelos imperadores romanos; na Idade Média, manto reservado a altos dignitários eclesiásticos. (N. T.)

14. Figura um tanto enigmática de rei-sacerdote de Salem (talvez o nome arcaico de Jerusalém), que aparece na gesta de Abraão no Gênesis 14, 18-20. (N. T.)

15. Trata-se da tuberculose ganglionar linfática. (N. T.)

O rei medieval deve ser — este é um elemento decisivo de seu poder — um rei cristão, e os reis ocidentais rivalizam neste aspecto: vários se dizem “muito cristãos”, em particular o francês, que monopolizará este título a partir do século XIV, enquanto os reis hispânicos reivindicarão o de “católicos”. Neste sentido, o poder real repousa sobre uma adequação às normas ideológicas definidas pela Igreja. E ninguém preencheu melhor esta exigência do que Luís IX da França, levada, no seu caso, até os mais extremos escrúpulos de uma devoção e de uma penitência quase monásticas. O italiano Salimbene diz que ele parece mais um monge que um guerreiro. Ele é, em todo caso, o rei cristão ideal, completamente laico conforme o modelo desejado pelos clérigos, o que lhe terá valido as honras de uma canonização única entre os reis da Europa Ocidental depois do século XII (Jacques Le Goff).

O poder monárquico concentra-se, no essencial, na pessoa do próprio rei. É por isso que os soberanos do período considerado aqui são itinerantes; eles têm, é verdade, uma capital privilegiada, ou com freqüência duas, mas devem deslocar-se incessantemente, pois sua presença física é decisiva para dar força a suas decisões. O rei, entretanto, não está sozinho: sua família muitas vezes exerce um papel político, benevolente (o rei capetiano confia territórios como apanágio a seus irmãos) ou hostil (revolta dos filhos de Henrique II Plantageneta); sua corte doméstica divide os encargos da casa real, que se tornam, pouco a pouco, funções políticas que permitem participar do conselho do rei (o condestável é encarregado dos cavalos e também da guerra, o camarista faz o papel de tesoureiro, o chanceler, geralmente um homem da Igreja, redige e autentica as escrituras reais). Enfim, os grandes vassalos reúnem-se na corte do rei, em companhia de um número crescente de especialistas, clérigos e juristas, mas também astrólogos e médicos. É somente durante o século XIII que a corte real tende a se fracionar em órgãos especializados, como o Parlamento, que se consagra aos negócios de justiça, ou a corte de contas, encarregada dos rendimentos reais.

O poder do rei repousa, de início, sobre seu domínio, que durante muito tempo forneceu o essencial de suas finanças. O rei da Inglaterra, que controla uma sólida porcentagem do solo de seu reino, em particular as florestas, assim como, em menor grau, o rei da França, pode “viver do que é seu”, o que atrai o ciúme do imperador. A administração do domínio é confiada a agentes reais (prebostes dominiais, na França), que se encarregam de canalizar seus rendimentos para os cofres reais. Somam-se a isso diversos direitos econômicos, que ainda não se diferem totalmente, a não ser talvez em termos de quantidade, da norma senhorial — direitos de pedágio ou de aduana na Inglaterra, taxa sobre o sal (*gabelle*) na França —, algumas ajudas excepcionais, no caso de cruzadas, por exemplo, e diversas cobranças sobre a Igreja (recebimento dos rendimentos

dos postos episcopais vagos; dízimo — 10% — para ocasiões particulares, mas que tendem, pouco a pouco, a se generalizar). **A despeito da emergência das teorias da soberania real no século XIII, o poder do rei conserva um sabor eminentemente feudal.** O rei é um nobre; ele partilha os valores e o modo de vida da aristocracia, mesmo se pretende dispor de dignidade e de prerrogativas que o põem acima desta. No mais, utiliza as regras da vassalidade em seu benefício, na medida em que ele é reconhecido como senhor eminente de todos os vassallos enfeudados de seu reino. Esta qualidade lhe permite intervir em numerosas ocasiões, tanto as familiares e matrimoniais como as ligadas à transmissão dos feudos. Na posição de árbitro ou de juiz, garantia do costume feudal, ele consegue fazer com que o direito de arresto atue em seu benefício e recuperar, assim, o controle direto de certos feudos. É também, enquanto senhor feudal, que pretende convocar para seu *ost*¹⁶ “as primeiras e as últimas fileiras”,¹⁷ quer dizer, os vassallos diretos e indiretos, o que só obtém no caso de poder fazer com que estes últimos tenham alguma punição em caso de falta. O rei recorre muitas vezes ao serviço de infantes, camponeses livres ou milícias urbanas e, logo, a mercenários, em número crescente.

O rei dispõe de uma gama variada de meios para estender seu domínio direto ou seu reino. Inclui-se aí, além da arte de manusear o direito feudal, a arte das boas alianças matrimoniais (Eleonora traz a Aquitânia para Luís VII e, depois de um divórcio inoportuno para o capetiano, para o inglês Henrique II). Mas a conquista é ainda o meio mais seguro, e aquele que dá ao poder real mais firmeza. É por isso que, após a vitória de Guilherme, o Conquistador, e durante o século XII, o reino da Inglaterra, com suas extensões sobre o continente, é um dos mais sólidos da Europa. O Conquistador atribui-se um quinto das terras, em particular as florestas, e uniformiza as instituições feudais em seu proveito. O exercício da justiça real ou ducal é mantido; os *sheriffs* (administradores dos *shires*, equivalentes aos viscondes normandos) dependem diretamente do rei que, caso único na Europa, conserva o direito exclusivo de erguer fortificações. Mas se o poder dos *sheriffs* atinge o seu apogeu no início do século XII, em seguida ele é pouco a pouco corroído pela extensão dos direitos de justiça e pela autonomia dos senhores laicos ou eclesiásticos e, depois, pelos privilégios dos burgos. Com Henrique II Plantageneta (1154-89), os domínios continentais do rei inglês estendem-se, além da Normandia, a Anjou, Bretanha, Poitou e Aquitânia. Ora, este território considerável, que torna o inglês bastante ameaçador, é tam-

16. Do latim *hostis*, indica, na Idade Média, o exército de um senhor ou soberano. (N. T.)

17. A fórmula tradicional, em francês, deixa claro os vínculos com o direito de comando militar: “*le ban et l’arrière-ban*”. (N. T.)

bém um ponto fraco. Não somente seus feudos continentais o obrigam a prestar homenagem ao rei da França, como também Henrique II se esgota, durante todo o seu reinado, para manter a unidade de possessões desproporcionadamente extensas e, além disso, divididas pelo mar. O sonho de Anjou e o fardo da Aquitânia implicam necessidades em dinheiro que jamais são satisfeitas e contribuem, finalmente, para enfraquecer a realeza inglesa, mesmo se esta era dotada de sólidas vantagens. Do mesmo modo, entre os reinos ocidentais mais firmes, deve-se assinalar aquele que os normandos estabelecem na Sicília e na Itália do Sul, no século XII, assim como os reinos hispânicos engajados na Reconquista. Neles, o rei, senhor da guerra e da terra, goza de grande prestígio e chega, em nome de suas funções na luta contra o infiel, a manter importantes prerrogativas, especialmente o controle sobre os castelos, que são passíveis de restituição. Além do *ost* feudal, pode exigir a ajuda das milícias urbanas, e uma parte importante de seu poder repousa sobre os *Concejos* urbanos, cuja rede estabeleceu e aos quais concedeu amplos privilégios. Assim, a realeza fundada sobre a Conquista chega, melhor do que as outras, a ordenar o sistema feudal em seu proveito.

No caso francês, a guerra permite não aumentar o reino, mas recuperar o seu controle. O reinado de Filipe II Augusto (1180-1223) é decisivo: seu nome, que se refere à extensão do domínio real durante o seu reino, não é usurpado, pois, diante dos filhos de Henrique II — Ricardo Coração de Leão e João Sem Terra —, ele recupera a Normandia, Anjou e Poitou, o que confirma sua vitória estrondosa em Bouvines, em 1214, contra a coalizão formada por João Sem Terra e o imperador Oto IV. No continente, mas muito longe de sua ilha, o rei da Inglaterra consegue manter apenas a Aquitânia (Guyenne e Gasconha), mas a rivalidade franco-inglesa, temporariamente estagnada, ressurgirá no século XIV. Depois, sob Luís IX (1226-70), o fim vitorioso da cruzada contra os albigenses, celebrado pelo Tratado de Paris (1129), permite ao rei controlar o Languedoc, enquanto as outras possessões do conde de Toulouse são transmitidas à sua filha, que desposa um irmão de Luís IX, e retornam, finalmente, para a Coroa, em 1271. A partir de então, o domínio direto cobre três quartos do reino, e são Luís, depois da morte do imperador Frederico II, aparece como o soberano mais poderoso do Ocidente.

Duas funções fundamentais são reconhecidas ao rei: ele deve garantir a paz e a justiça. O cuidado de manter a paz, essencial ao bem público e assegurada pela Igreja durante certo tempo, retorna, pouco a pouco, para os soberanos. Disso decorre, sobretudo, o direito de levar a cabo guerras justas — e é, ainda, a Igreja que reivindica com frequência a capacidade de determinar a legitimidade do uso das armas. Quanto ao respeito pela justiça, ele é o dever essencial dos reis, que se incumbem, sobretudo a partir do século XIII, de exercer efetivamente esta função. Os reis — e não mais somente o imperador — fazem valer, então, o seu direito de

legislar (por editos, ordenanças ou *fueros*), e reivindicam a lei como base de seu poder. É o caso de Rogério II da Sicília e de Henrique II Plantageneta, seguidos, mais tarde, por Luís IX, na França, e por Alfonso X de Castela, a quem está associada uma obra jurídica considerável, incluindo, principalmente, a coletânea das *Siete Partidas*; por sua vez, o imperador Frederico II desenvolve um verdadeiro culto à justiça, cuja alegoria ele faz representar acima de seu busto, na porta de Cápua. O rei pretende ser a encarnação da lei, a “lei viva” (*lex animata*). Mas, se ele proclama a lei, deve também respeitá-la, pois ele é, ao mesmo tempo, seu senhor e seu servidor. Na prática, os reis esforçam-se para chamar a si os casos considerados de domínio régio e, sobretudo, para fazer valer a possibilidade de um recurso das sentenças senhoriais ou condaís. São Luís assegura, de modo muito particular, a promoção de um apelo ao rei, sugerindo a imagem de um soberano que promove pessoalmente a justiça, sob seu carvalho em Vincennes (na verdade, embora ele próprio ouça os casos, ele transfere a resolução para juristas profissionais). O sucesso do procedimento é tamanho que os processos afluem para os parlamentos reais na segunda metade do século XIII. Isso obriga a multiplicar os representantes locais — *sheriffs* na Inglaterra, *baillis* e *sénéchaux* na França, *corregidores* na Península Ibérica —, que recebem como delegação o poder de julgar os recursos em nome do rei, ao que se acrescentam, em seguida, funções militares e fiscais (em geral, eles são assalariados e, muitas vezes, transferidos de uma região para outra para tentar garantir sua fidelidade). Essa recuperação da justiça pelo rei é, então, um fenômeno geral, mas sempre parcial, que se opera desde o início do século XIII na Inglaterra e em Castela, cinquenta anos mais tarde na França e em Aragão (mas nunca no Império).

Seguem-se profundas modificações da concepção de justiça. Nos séculos XI e XII, quando os tribunais senhoriais ou condaís julgam em última instância, prevalece o costume, não escrito, mas periodicamente recitado, cuja autoridade é fundada sobre sua antiguidade e sua filiação a uma memória que tem suas raízes no tempo mítico dos ancestrais. Os tribunais preocupam-se menos em resolver o caso, através de sentenças enunciando uma verdade absoluta, do que chegar a um compromisso entre as partes, suscetível de restabelecer a paz social ou, ao menos, conter os conflitos nos limites aceitáveis. Essencialmente arbitral, a justiça se esforça, então, para chegar a uma reconciliação ou, ao menos, a um acordo negociado; e é por isso que, mesmo para os casos de sangue, ela recorre mais freqüentemente às compensações financeiras que aos castigos corporais. Enfim, seus meios são fracos e ela deve se limitar ao procedimento acusatório, que põe as duas partes face a face, e deixa ao acusador o encargo de aportar a prova que fundamenta sua queixa. Nos casos mais graves, não há outro recurso a não ser se remeter ao “julgamento de Deus”, que se chama também de “ordá-

lio”. Organiza-se, então, um duelo judiciário: cada parte escolhe seu campeão e a sentença depende do resultado de um combate a que se credita poder revelar a vontade divina. Em outros casos, recorre-se a uma prova — no mais das vezes, andar sobre brasas ardentes ou suportar a queimadura do ferro em brasa ou da água fervente —, cujo resultado manifesta, como se pensa então, a vontade de Deus. Na verdade, o processo pode se prolongar ao longo de dias seguidos, por exemplo, para analisar a cristalização das chagas, o que deixa às partes presentes e à comunidade o tempo de chegar a um consenso (Peter Brown). Mas a perspectiva de um ordálio e, ainda mais, de um duelo judiciário pode também ter um efeito dissuasivo, pressionando para a busca de um acordo negociado que permita suspender a prova. Mais tarde, ampliando as críticas emitidas desde o início do século XII por numerosos bispos, tais como Yves de Chartres, o Concílio de Latrão IV, em 1215, proíbe aos clérigos participar dos ordálios, o que os priva das preces indispensáveis para o seu bom desenrolar. Seu declínio se acelera a partir de então, embora sejam ainda utilizados no decorrer do século XIII.

Com a reivindicação da lei pelo rei, é o conjunto de concepções da justiça que se transforma. Desde o século XII, o desenvolvimento do direito nas escolas e universidades é notável e os juristas adquirem um papel crescente. Ao lado do estabelecimento do “direito comum”, que se refere a um direito romano amplamente glosado e intercalado com o direito de origem eclesiástica (o direito canônico), os reis do século XIII preocupam-se com os costumes, dos quais ordenam o registro por escrito. A redação das compilações de costumes tem duplo aspecto, pois, se ela manifesta o reconhecimento real dos costumes, estes são, ao mesmo tempo, fixados e interpretados pelos juristas encarregados de transcrevê-los, enquanto o rei manifesta, assim, seu controle sobre o próprio costume e sobre o território onde ele se aplica. A legitimidade dos julgamentos do rei, diretos ou em instância de recurso, fundamenta-se, doravante, sobre um *corpus* escrito do qual ele é a garantia e que inclui direito comum (para todo o reino) e direito costumeiro (particular). Desde então, a concepção arbitral da justiça se apaga em benefício de uma preocupação em fazer surgir uma verdade em conformidade com a lei. É por isso que, no fim do século XII e, sobretudo, no século XIII — e, de início, para os casos mais graves de heresia e lesa-majestade (atentado contra a dignidade real) —, o procedimento acusatório é substituído pelo procedimento inquisitório: o juiz não é mais um árbitro e deve, dali em diante, punir todo atentado contra a ordem pública; ele tem, então, a faculdade de iniciar a ação penal e é a ele que cabe o ônus da prova. Bastante nova, essa concepção da justiça permanece largamente impotente na prática (ela pronuncia a maioria de seus julgamentos em contumácia) e percebe-se logo que a única prova digna de fé é o reconhecimento de culpa pelos acusados. Se essa opção é lógica em um momento em que se

desenvolve também a confissão religiosa, ela conduzirá, no fim da Idade Média e durante os Tempos Modernos, à generalização da tortura como meio legítimo de obtenção da confissão judiciária. Enfim, a nova concepção da justiça leva a um recuo das compensações financeiras e, sobretudo a partir do século XIV, a um desenvolvimento das penas infamantes (exposição no pelourinho, rituais de humilhação, tais como a procissão dos culpados, nus, através da cidade) e dos castigos corporais adaptados à diversidade dos delitos (mutilações das mãos, da língua ou do nariz, desmembramento, decapitação ou enforcamento, morte na fogueira ou em água fervente, esquartejamento do corpo no caso das piores traições).

No século XIII, a concepção do poder real mudou. Antes, o rei era, a um só tempo, um senhor feudal dentre outros e um ser à beira do sagrado, que gozava de um paralelo com o Cristo-rei que ocupa seu trono nos céus. Doravante, ele afirma sua preocupação com a coisa pública (*res publica*) e reivindica uma soberania estendida ao conjunto de seu reino e fundada sobre a lei. É verdade que os progressos do poder real são devidos, em boa parte, ao hábil manuseio das regras feudo-vassálicas e, neste sentido, a aristocracia é motivada a defender uma idéia do rei como “*primus inter pares*” (primeiro entre iguais). Entretanto, reivindicando uma legitimidade fundada sobre a lei, o rei se esforça, ao menos em teoria, para escapar a essa lógica. Resulta disso uma crescente oposição e as lutas entre reis e barões dão lugar a múltiplas intrigas. Assim, João Sem Terra, derrotado, deve conceder a Magna Carta, em 1215, a qual prevê o controle do rei por um conselho de barões, enquanto, de 1258 a 1265, a Inglaterra é sacudida pela revolta destes últimos. Mais do que relatar os inúmeros episódios, deverá se sublinhar que o conflito entre monarquia e aristocracia é consubstancial à organização feudal. Ela está sempre ativa, seja quando atua no sentido de uma disseminação da autoridade (sobretudo entre os séculos IX e XI, mas, às vezes, também mais tarde), seja quando permite a recuperação de certa unidade e o reforço dos poderes mais eminentes (sobretudo a partir do século XIII). Entretanto, este segundo movimento permanece limitado. A recuperação do controle da justiça é de grande importância, mas sempre parcial. O rei continua muito longe de exercer o monopólio do poder legítimo e de controlar verdadeiramente o seu território; sua capacidade administrativa permanece modesta. Em resumo, o reforço do poder real não significa, então, a formação de um verdadeiro Estado. A tensão monarquia/aristocracia, mesmo se ela atua, agora, a favor da primeira, permanece no interior do quadro definido pela lógica feudal. Trata-se de um jogo feito de rivalidade e de unidade, de convênias e de afastamentos, que esboça, é verdade, futuras rupturas, mas que não atinge a intensidade de uma alternativa — a nobreza ou a monarquia — da qual surgirá, no século XVII, o Estado.

CONCLUSÃO: AS TRÊS ORDENS DO FEUDALISMO

Três relações sociais fundamentais foram evocadas até aqui para dar conta da organização feudal: a relação senhores/dependentes; a distinção nobres/não-nobres; a interdependência e a oposição cidades/campos. É preciso acrescentar as relações de vassalagem, que configuram parcialmente as hierarquias no seio do grupo dominante e lhe conferem uma coesão entremeada de rivalidades. Esta relação, entre um senhor e o vassalo que se declara seu “homem”, por vezes “de mão e de boca”, é muito próxima daquela que liga um senhor do senhorio a seus dependentes; ambas, de resto, são pensadas em termos da relação entre o homem e Deus (*dominus*). Elas são, entretanto, de natureza e de importância radicalmente diferentes. A primeira concerne à ínfima minoria das classes dominantes, mas se beneficia da solenidade do ritual da homenagem; a segunda engaja a quase totalidade da população e põe em jogo o essencial das relações feudais de produção.

Desde que se renuncie a considerar as relações vassálicas o coração da sociedade medieval, como queria a historiografia centrada nos aspectos institucionais e políticos, surge uma polêmica semântica. Mais do que continuar a falar de sociedade feudal, o que parece pôr a ênfase sobre o feudo e sobre as instituições da vassalagem que regulamentam sua transmissão, não seria melhor preferir a noção de sociedade senhorial? O que é certo é que o senhorio é, de fato, a unidade de base, no seio da qual se instaura a relação de dominação e de exploração entre dominantes e dominados. O argumento é bastante válido, pois ele procura deslocar a ênfase da vassalagem para o senhorio e para a relação de *dominium* que nele se estabelece. Mas se pode também notar que a especificidade do senhorio — a junção do poder sobre as terras e do poder sobre os homens — é estreitamente associada ao desenvolvimento da feudalização, ou, melhor, à disseminação da autoridade da qual ela é uma das modalidades. E, se as instituições vassálicas têm um papel na afirmação da dominação senhorial, elas contribuem de modo notável, embora em associação com outros laços, em particular os de parentela ou de amizade, para a distribuição das posições dominantes no seio da relação de *dominium*. Mas, sobretudo, os termos clássicos sociedade feudal e feudalismo remetem a uma convenção tão solidamente ancorada que é mais fecundo transformar a sua compreensão do que modificar seu nome: “Se feudal serve com frequência para caracterizar sociedades nas quais o feudo certamente não foi o traço mais significativo, não há nada nisso que contradiga a prática universal de todas as ciências [...]. Ficaríamos escandalizados se

o físico persistisse nomear átomo, quer dizer, indivisível, o objeto de suas mais audaciosas dissecações?” (Marc Bloch). Como diz Jacques Le Goff, as estruturas que funcionaram na Europa dos séculos IV ao XVIII têm necessidade de um nome e “se é preciso conservar ‘feudalismo’ é porque, de todas as palavras possíveis, é a que melhor indica que nós estamos lidando com um sistema”.

Evidentemente, é sob uma forma sensivelmente diferente — o que não tem nada de anormal — que a sociedade medieval pensava a si própria. Para tal finalidade, os dominantes tinham elaborado o esquema de três ordens, estabelecendo no seio da sociedade uma divisão funcional entre “aqueles que oram” (*oratores*), quer dizer, os clérigos, “aqueles que combatem” (*bellatores*), reservando aos *milites* uma atividade guerreira que era inicialmente o atributo de todos os homens livres, e “aqueles que trabalham” (*laboratores*), ou seja, todos os demais. Se a complementariedade das três ordens — em que cada uma delas é considerada indispensável às duas outras e necessária ao bom funcionamento do corpo social — prevalece de início, logo ela se combina com uma clara hierarquia estabelecida entre elas. Esse modelo aparece na época carolíngia, sob a pena de Aimon de Auxerre, e depois, no início do século XI, em Adalberon de Laon e Geraldo de Cambrai, dois bispos ligados ao poder real. Trata-se, então, de uma arma do clero secular contra o poderio dos monges, e do rei contra a força da aristocracia. Durante um longo eclipse, em meio ao qual predomina uma oposição dual entre clérigos e laicos, é no fim do século XII que o esquema tripartite se impõe, nas cortes da Inglaterra e da França, antes de se generalizar, mas sem destronar a dualidade clérigos/laicos, que conserva uma ampla pertinência. Suscetível de usos diversos, ele é, no mais das vezes, posto a serviço da reafirmação do poder real em face dos senhores e dos bispos em face dos monges, contribuindo para manter em posição subalterna os novos grupos urbanos, fundidos com os dependentes rurais na massa daqueles que penam no trabalho. Evidentemente, o modelo das três ordens não é uma descrição da realidade social; é uma construção ideológica em conformidade com “o imaginário do feudalismo” (Georges Duby). Em todo caso, ela se concretiza, embora tardiamente, na organização em ordens separadas da assembléia dos Estados que a monarquia francesa convoca em caso de necessidade entre 1484 e 1789. Enfim, mesmo sendo suscetível de servir aos interesses da realeza, o esquema trifuncional da sociedade remete a uma visão dominada pelo clero, que continua sendo, até o fim do Antigo Regime, a primeira ordem da sociedade. De fato, se se pôde identificar a aristocracia como classe dominante do sistema feudal, essa constatação permanece insuficiente, pois a ideologia do feudalismo põe acima desta a Igreja, cuja análise, tão indispensável, deve ser empreendida a seguir.

III

A IGREJA, INSTITUIÇÃO DOMINANTE DO FEUDALISMO

De tudo que se disse sobre o feudalismo, falta ainda um elemento fundamental, sem dúvida, o mais importante. Com efeito, o esquema das três ordens define uma clara hierarquia, no topo da qual se encontram os que oram, antes da própria aristocracia. Entretanto, mais do que ao clero como casta separada, deve-se prestar atenção à relação social que se estabelece entre os clérigos e os laicos. Seja exprimindo-se sob a forma de uma dualidade ou inscrevendo-se no esquema das três ordens, esta relação-oposição constitui uma estrutura essencial do mundo feudal, e os clérigos sempre precedem os laicos no cortejo social.

Mas o que é a Igreja na Idade Média? O termo, tomado de empréstimo do grego (*eklesia*: assembléia), designa a princípio a comunidade dos fiéis; este é o único sentido de que ele é revestido em Bizâncio, assim como no Ocidente durante os primeiros séculos da Idade Média. Depois, a palavra “igreja” passa a designar também o edifício onde se reúnem os fiéis e onde se desenrola o culto. Na época carolíngia, os dois aspectos parecem ainda indissociáveis e o liturgista Amalário de Metz († 850) afirma: “Esta casa é chamada *ecclesia* porque ela contém a *ecclesia*”. No século XII, os dois sentidos da palavra ganham mais autonomia e Alain de Lille indica que a igreja é “tanto um lugar material, como a reunião dos fiéis”. Tal materialização das realidades espirituais, que inscreve o sagrado nos lugares físicos, acompanha o reforço do poder dos clérigos e da instituição eclesíastica. De resto, ao mesmo tempo, o termo “igreja” é carregado de um novo significado, designando a parte institucional da comunidade, quer dizer, o clero. A partir daí, associações e deslocamentos constantes entre os três sentidos da palavra “igreja” acabam constituindo um notável instrumento ideológico, por exemplo, quando se identifica a igreja material (edifício) com a igreja espiritual (ao mesmo tempo, comunidade terrestre e Jerusalém celeste). Do mesmo modo, quando se joga com a ambigüidade entre a Igreja como comuni-

dade e a Igreja como instituição, uma sinédoque (em que a parte vale pelo todo) concentra nos guias clericais as virtudes associadas à comunidade de todos os cristãos. Ora, a partir dos séculos XI e XII, o termo “igreja” é cada vez mais identificado com seus membros eclesiásticos, enquanto, para designar o conjunto dos fiéis, se recorre à noção, já esboçada no século IX, de cristandade (*christianitas* ou *populus christianus*). Essa questão semântica faz, assim, pressentir a implicação de que este capítulo deverá dar conta: a acentuação da separação entre clérigos e leigos e o reforço dos poderes da instituição eclesial.

Se o significado comunitário da Igreja tende a ser eclipsado, ele não pode desaparecer totalmente. A fim de que a legitimidade da instituição seja fundada sobre a substituição do todo por sua parte mais eminente, a palavra deve também significar a cristandade em seu conjunto. Assim, se a Igreja — identificada ao clero — ordena e dirige a sociedade, em seu sentido comunitário, ela é a própria sociedade. “No Ocidente latino dos séculos XI e XII, Igreja e sociedade chegam a tornar-se noções coexistentes” (Dominique Iogna-Prat). É impossível, então, tratá-la como se fosse um simples setor, dentre outros, da realidade medieval. No mais, se a Igreja é a própria sociedade, não há nenhum sentido em recorrer à noção de religião tal como nós a entendemos hoje, enquanto crença pessoal livremente escolhida (esboçada no século XVI, por exemplo, por Bartolomeu de Las Casas, é consolidada somente pelo Iluminismo, no século XVIII). A fé medieval refere-se menos à crença íntima do que à fidelidade no sentido feudal do termo, quer dizer, uma fidelidade prática, manifestada por atos, palavras e gestos. Sobretudo, não seria questão de escolha pessoal: é-se cristão porque se nasce no cristianismo. É uma identidade herdada (pelo ritual do batismo), que não se discute.

Embora a religião no sentido contemporâneo do termo não exista na Idade Média, as questões relativas à organização da Igreja, quer dizer, às relações entre os clérigos e os leigos, de um lado, entre os homens e o mundo celeste, de outro, são evidentemente centrais, mas nem por isso formam, em decorrência, um setor autônomo e separado do restante da atividade coletiva. Elas são, pelo contrário, inseparavelmente imbricadas (“incrustadas”, segundo a famosa expressão de Karl Polanyi) no conjunto das realidades sociais. É preciso, então, cessar de pôr o estudo da Igreja à margem da análise do feudalismo, sob o pretexto de que ele diria respeito a um capítulo “religião”, que tivesse apenas relações acessórias com as estruturas sociais. Repitamos ainda uma vez: a Idade Média ignora toda a autonomização do domínio religioso, pois a Igreja, como comunidade, é a sociedade em sua globalidade, enquanto, como instituição, ela é sua parte dominante, que determina suas principais regras de funcionamento.

Como sugeriu vigorosamente Alain Guerreau, só se tem a ganhar em considerar a Igreja a garantia da unidade da sociedade feudal, sua coluna vertebral e o fermento de seu dinamismo.

OS FUNDAMENTOS DO PODER ECLESIAL

Unidade e diversidade da instituição eclesial

Diz-se que a Igreja é a instituição dominante do feudalismo: ela se reproduz com sucesso como instituição, mas sem que as posições em seu interior sejam transmitidas de maneira principalmente genealógica, como é habitual para uma classe social. É verdade que se pode considerar o alto clero como a fração superior do grupo dominante, embora ele não forme, enquanto clero, uma classe propriamente dita. Aliás, as relações entre o clero e a aristocracia são ambivalentes. Esses dois grupos são ainda mais próximos pelo fato de que os filhos da aristocracia monopolizam o essencial dos cargos do alto clero, mesmo se não existe nenhuma exclusividade nessa questão. Entretanto, a integração à Igreja rompe — na teoria e, em boa parte, na prática — os laços que unem o clérigo à sua parentela. Por vezes, um abade ou um bispo poderá obter mais facilmente de seus parentes que permaneceram seculares concessões em favor da Igreja (ou inversamente); porém, com mais frequência, a diferença de posição faz prevalecer os contrastes de interesses entre clérigos e leigos. Clero e aristocracia são, assim, cúmplices na obra de dominação, aliados perante os dominados, mas também são concorrentes, como indica uma infinidade de conflitos, notadamente pelo controle das terras e dos direitos que estruturam a organização dos senhorios, tanto leigos como eclesiásticos. As numerosas críticas que os clérigos lançam contra os cavaleiros tirânicos e rapaces, acusados de “maus costumes”, são freqüentemente, e em especial durante a fase mais aguda do processo de encelulamento, um meio de defender as prerrogativas da Igreja e de seus próprios senhorios. Existe, então, uma rivalidade entre os dois pólos do grupo dominante, mas que permanece submetida ao adequado exercício de sua superioridade sobre os dominados.

A própria instituição eclesial não é homogênea. Além das contradições de interesse ou dos conflitos doutrinários que podem opor em seu interior diferentes tendências, existem importantes dualidades institucionais. Uma é hierárquica e bastante simplificada quando se opõem ao alto e ao baixo cleros, mas pelo menos nos lembra uma importante distância entre os grandes dignitários (aba-

des, bispos, arcebispos, cardeais e papas), alguns dos quais estão entre os príncipes mais poderosos de sua época, e simples monges e sacerdotes, cujo poder e prestígio permanecem, em geral, circunscritos ao quadro local. Se bem que ela se modifique sensivelmente no decorrer dos séculos, a diferença de posição entre os clérigos regulares e os clérigos seculares não é de menor importância. Entrando em uma ordem monástica, da qual eles aceitam a *Regra*, os primeiros escolhem a fuga ao mundo e o isolamento penitencial, consagrando-se ao serviço de Deus pela prece, pelo estudo e, por vezes, pela atividade manual. Quanto aos últimos, que se conservam na vida secular, em meio ao mundo e em contato com os leigos, eles têm por missão o cuidado das almas (*cura animarum*, de onde o nome dado aos curas, responsáveis pelas paróquias, cuja rede está se formando então), através da administração dos sacramentos e do ensinamento da palavra divina. Mesmo se alguns podem combinar as duas filiações ou passar de uma a outra, e mesmo se, entre os séculos XI e XIII, as missões dos regulares e dos seculares se imbricam cada vez mais, trata-se de duas concepções diferentes do mundo, cuja fortuna se modifica, e de duas hierarquias paralelas (a primeira, aberta parcialmente às mulheres; a segunda, estritamente reservada aos homens), entre as quais a competição é muitas vezes rude.

Entretanto, apesar de numerosas diferenças internas, a Igreja existe como unidade, definida, a um só tempo, institucional e liturgicamente. A dualidade que separa clérigos e leigos é, a esse respeito, fundamental, mesmo se existe uma zona intermediária e relativamente fluida na fronteira destes dois *status*. Assim, indivíduos podem permanecer leigos, mesmo integrando-se ou aproximando-se do modo de vida monástico (os *conversos* de Cluny são integrados à comunidade monástica, embora em posição subalterna, enquanto, entre os cistercienses, eles são mantidos a distância dos monges e encarregados de tarefas manuais; assinalemos, ainda, os membros das ordens terceiras mendicantes e as beguinhas do fim da Idade Média, mulheres leigas que vivem na cidade à maneira das monjas). Além disso, alguns receberam apenas as ordens menores do clero (ostiário, leitor exorcista, acólito), ou somente a tonsura que, conferida pelo bispo, dá o *status* de clérigo (o que é, geralmente, requerido para seguir um ensino universitário). A ligação com o clero parece, então, de uma dupla modalidade: a tonsura e as ordens menores são suficientes para conferir o *status* de clérigo, mas apenas o acesso às ordens maiores (subdiácono, diácono, sacerdote) ou a entrada na ordem monástica investem de um verdadeiro poder simbólico e impõem um modo de vida fora do comum, marcado pela abstinência sexual. É por isso que, na França da Idade Média, um terço dos clérigos pode, sem contradição, dizer-se casado (pois eles receberam apenas as ordens menores ou a tonsura). Entretanto, essas situações intermediárias não diminuem em

nada a importância fundamental da dualidade clérigos/laicos (de resto, é da natureza de toda realidade social ser um *continuum* de situações concretas, de modo que a delimitação dos grupos sociais é sempre secundária em relação à identificação das polaridades que estruturam o espaço social). Como afirma com todo o vigor necessário, por volta de 1130-50, o *Decreto*, atribuído a Graciano, obra fundadora do direito canônico, “existem dois tipos de cristãos”, os clérigos e os laicos. O modo de vida dos primeiros se caracteriza pela renúncia ao casamento, ao trabalho na terra e a toda posse privada. Graciano salienta, ainda, que o estatuto destes é marcado pela tonsura, sinal de escolha divina e de realeza dos clérigos — uma realeza evidentemente espiritual, pois o corte dos cabelos significa também a renúncia às coisas materiais. Trata-se, igualmente, de uma distinção de estatuto jurídico, pois os clérigos, beneficiando-se do privilégio do foro eclesiástico, não podem ser julgados pelos laicos, mas somente por um tribunal eclesiástico, principalmente o do bispo. Que a simples tonsura permita reivindicar este privilégio e que os tribunais devam, por vezes, cassar os falsos clérigos que tentam arrogá-lo indevidamente não põe absolutamente em causa essa dualidade. Tais disputas mostram, ao contrário, a sua força, para além das dificuldades de classificação das pessoas. No geral, o clero constitui um grupo privilegiado e investido de um prestígio sagrado, que engloba, segundo toda verossimilhança — mesmo incluindo nele suas margens inferiores —, bem menos de um décimo da população medieval.

Acumulação material e poder espiritual

O poder material da Igreja repousa, em primeiro lugar, sobre uma excepcional capacidade de acumulação de terras e de bens. O processo inicia-se desde o século IV, quando os cristãos começam a fazer doações à Igreja, especialmente nas vésperas do trespasse, a fim de assegurar a salvação de suas almas no além. Este fenómeno prolonga-se durante a Idade Média e as doações piedosas que os príncipes e os senhores fazem aos monastérios são particularmente abundantes no decorrer dos séculos XI e XII (figura 11, na p. 172). Eles também fundam novos estabelecimentos monásticos, que dotam dos bens necessários ao seu funcionamento, de modo a assegurar o apoio material e espiritual de “amigos poderosos”, tanto daqui debaixo como do além. É verdade que os dons em terras são, por vezes, menos generosos do que parecem: podem tratar-se, na verdade, da restituição de um bem usurpado, da compensação de uma outra vantagem ou, ainda, de uma troca. Entretanto, para evitar que eles sejam contestados pelos herdeiros do doador, adota-se a fórmula da *laudatio parentum*, que, desde



11. Uma cena de doação, simbolizada pela entrega de uma igreja em miniatura, primeiro quartel do século XII (capitel da catedral de São Lázaro, em Autun).

Sobre este capitel, hoje no museu, um laico, à esquerda, e um clérigo, com seu cajado cuja extremidade está quebrada, seguram um modelo de igreja em miniatura, símbolo de uma fundação nova ou de um bem eclesial sendo objeto de uma doação. Os braços estendidos do primeiro personagem indicam, provavelmente, que o laico oferece a igreja, enquanto o clérigo a recebe, tendo o braço dobrado. Em todo caso, um anjo sai da nuvem e parece aceitar o dom ou, ao menos, benzê-lo. É o sinal de que as doações piedosas estão associadas a um sistema triangular: Deus ou os santos são seus verdadeiros destinatários, e os clérigos, simples "depositários".

logo, associa os parentes ao ato de doação e lhes permite compartilhar seus benefícios espirituais.

O resultado é eloqüente. Desde o século VIII, a Igreja possui cerca de um terço das terras cultivadas na França, porcentagem que continua idêntica no século XIII (mas que parece baixar para 10% no Norte da Itália). Na Inglaterra, a Igreja concentra um quarto das terras em 1066 e 31% em 1279. Sem multiplicar ainda mais os números, pode-se reter que, segundo os lugares e as épocas, a Igreja em geral possui entre um quarto e um terço das terras. Isso quer dizer que as diversas autoridades episcopais ou monásticas que a compõem são poderosos senhores feudais. De fato, por ter sido objeto de uma doação piedosa, numerosos senhorios, talvez um terço deles, têm em seu comando uma instituição da Igreja — um monastério e seu abade, um cabido de catedral ou um bispo — que faz pesar sobre os dependentes os pagamentos e as obrigações associados ao poder senhorial, inclusive o exercício da justiça (sem falar dos casos de co-senhorios, partilhadas entre um laico e um monastério). Enfim, a situação particularmente vantajosa da Igreja apenas se consolida, pois, se recebe muito, não transmite nada. Diferentemente dos bens aristocráticos, com frequência divididos e submetidos aos imprevistos dos destinos biológicos das linhagens, tudo o que chega à instituição eclesial permanece em sua posse. Na teoria, o patrimônio da Igreja não pode ser diminuído e os doadores muitas vezes enfatizam que seu bem lhe é dado de maneira perpétua, não podendo ser nem cedido, nem mesmo trocado. Entretanto, os períodos de turbulência favorecem a usurpação dos bens da Igreja pelos laicos, e o conluio entre o alto clero e a aristocracia pode apresentar algumas desvantagens, por exemplo, quando um bispo desonesto concede bens diocesanos como feudo aos membros de sua própria família. E mesmo se a Igreja deve arcar com despesas importantes, que podem eventualmente obrigá-la a ceder algumas terras ou a penhorar bens móveis, sua posição é tal que ela se beneficia de uma capacidade de acumulação desigual no seio da sociedade feudal.

Além das terras, é preciso incluir entre os bens da Igreja os edifícios, tais como os monastérios, as catedrais, as dependências e os palácios episcopais. A maior parte é rica em objetos preciosos: decorações murais e tapeçarias, vestes litúrgicas, retábulos e estátuas, altares e poltronas, livros e cruzes, cálices, vasos e relicários, muitas vezes feitos de ouro ou de prata e incrustados de pedras preciosas, todos dotados de um grande valor espiritual e material. Esses objetos, por vezes também dons dos laicos, constituem o “tesouro” de cada igreja: é assim que se nomeia, na época, a coleção de seus relicários, livros e objetos mais preciosos (veja as figuras 20 e 48, nas pp.209 e 489). Tal tesouro, onde o material e o espiritual se misturam indissolivelmente, é o melhor meio de

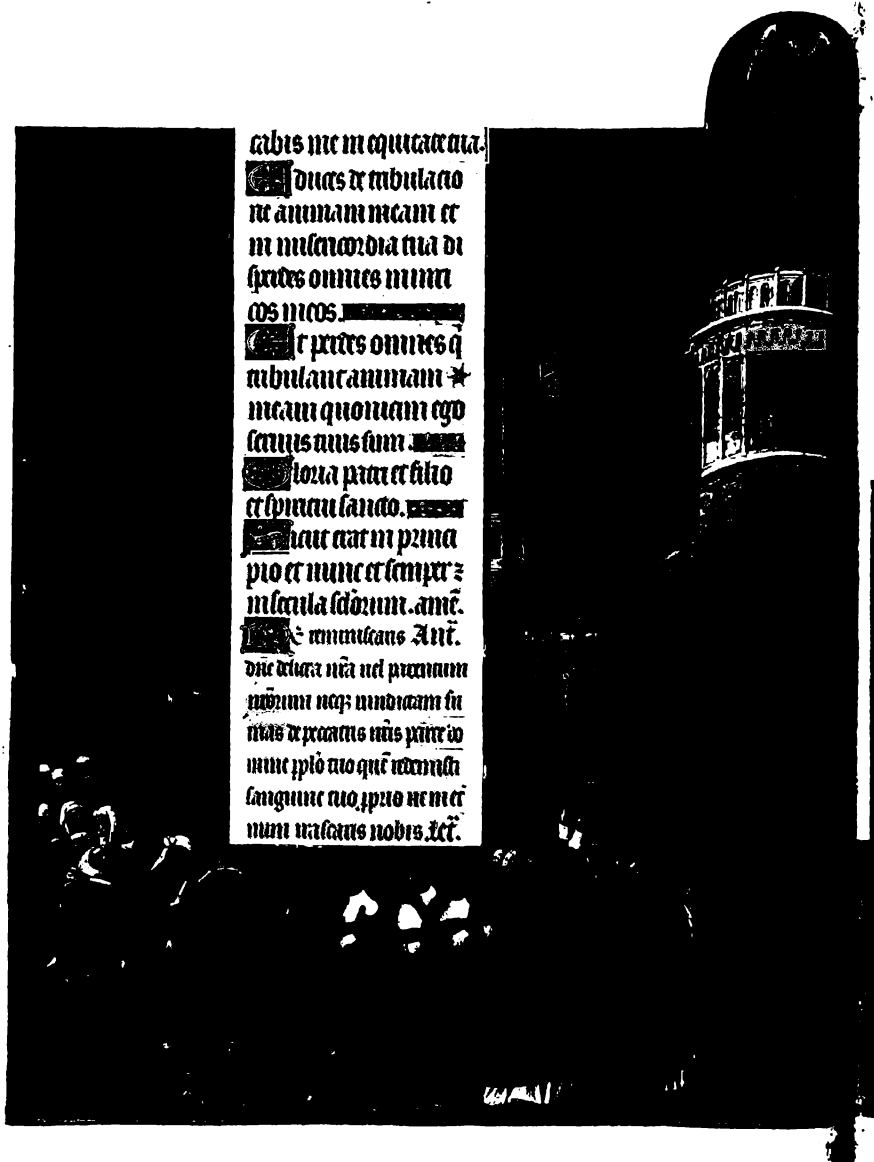
aumentar ainda mais os rendimentos de uma igreja, pois eles atraem os peregrinos, que não economizam suas dádivas para um santo prestigioso e para sua “casa”, na esperança de graças no futuro ou em agradecimento àquelas já recebidas. Mas tais objetos também são os primeiros a ser pilhados e, tratando-se de vasos litúrgicos, os primeiros a ser vendidos ou cedidos em penhor nos períodos difíceis. Enfim, lembremos que Carlos Magno tornou obrigatório o dízimo, que consiste, em média, em um décimo da colheita ou do produto das outras atividades produtivas e que é destinado, em teoria, ao sustento dos clérigos que se encarregam das almas, pois estes não podem trabalhar a terra nem produzir com suas próprias mãos (o que os faria decair para a ordem inferior da sociedade). Como se verá, ao longo dos séculos X e XI os dízimos são com freqüência desviados pelos senhores laicos ou pelos monges; uma vez recuperados, cerca da metade ou um terço do montante volta para o eclesiástico servidor da paróquia, o restante sendo devido ao bispo e consagrado ao sustento dos pobres. Além de sua destinação prática, o dízimo é também a garantia de um reconhecimento do poder dos clérigos; ele é o “sinal da dominação universal da Igreja”, segundo a expressão do papa Inocência III (toda forma de resistência contra o clero é, então, marcada logicamente por uma recusa ou, ao menos, por uma reticência ao pagamento dessa obrigação).

Tudo o que precede seria incompreensível sem o poder espiritual associado à própria função dos *oratores*. Seu ofício consiste em orar e em realizar ritos, não apenas para eles mesmos, mas para o conjunto dos cristãos, que podem assim, sem nem mesmo pensar que outros se encarregam pela sua salvação, dedicar-se às atividades próprias à sua ordem, combater ou produzir (figuras 12, pp. 176 e 177). Os especialistas da prece e da liturgia, que são os clérigos, oficiam para todos os seres vivos, e mais ainda para os mortos, o que se torna uma grande especialidade monástica, sobretudo nos séculos X a XII. As doações *pro remedio animae* (para o apaziguamento da alma) permitem a inclusão entre os familiares da comunidade monástica, em favor dos quais ela dirige suas preces e celebra missas, ou mesmo ver seu nome incluído no livro da vida (ou necrologia) do monastério, a fim de que sua memória seja periodicamente evocada. Além da prece para os mortos, os clérigos assumem duas funções principais, em virtude do poder sagrado conferido pelo ritual de ordenação sacerdotal: transmitir o ensinamento e a palavra de Deus e conferir os sacramentos, sem os quais a sociedade cristã não poderia se reproduzir. Trata-se, em primeiro lugar, do batismo, que, de uma só vez, abre a promessa de salvação (por isso ele é chamado de “porta do céu”) e dá acesso à comunidade cristã e, em conseqüência, à vida em sociedade (não existe forma de registro da existência social independente da Igreja antes do aparecimento do registro civil, em fins do século XVIII).

O ritual eucarístico não é menos fundamental. Golpe de mestre do cristianismo, pelo qual o sacrifício do deus supera definitivamente o sacrifício ao deus, a missa (durante a qual “se oferece o deus a ele próprio”, segundo a expressão de Marcel Mauss) reafirma constantemente a coesão da sociedade cristã. Pela reiteração do sacrifício redentor de Cristo, ela garante a incorporação dos fiéis à comunidade eclesial e, enquanto sacrifício oferecido por esta, assegura a circulação das graças na esperança de salvação dos justos.

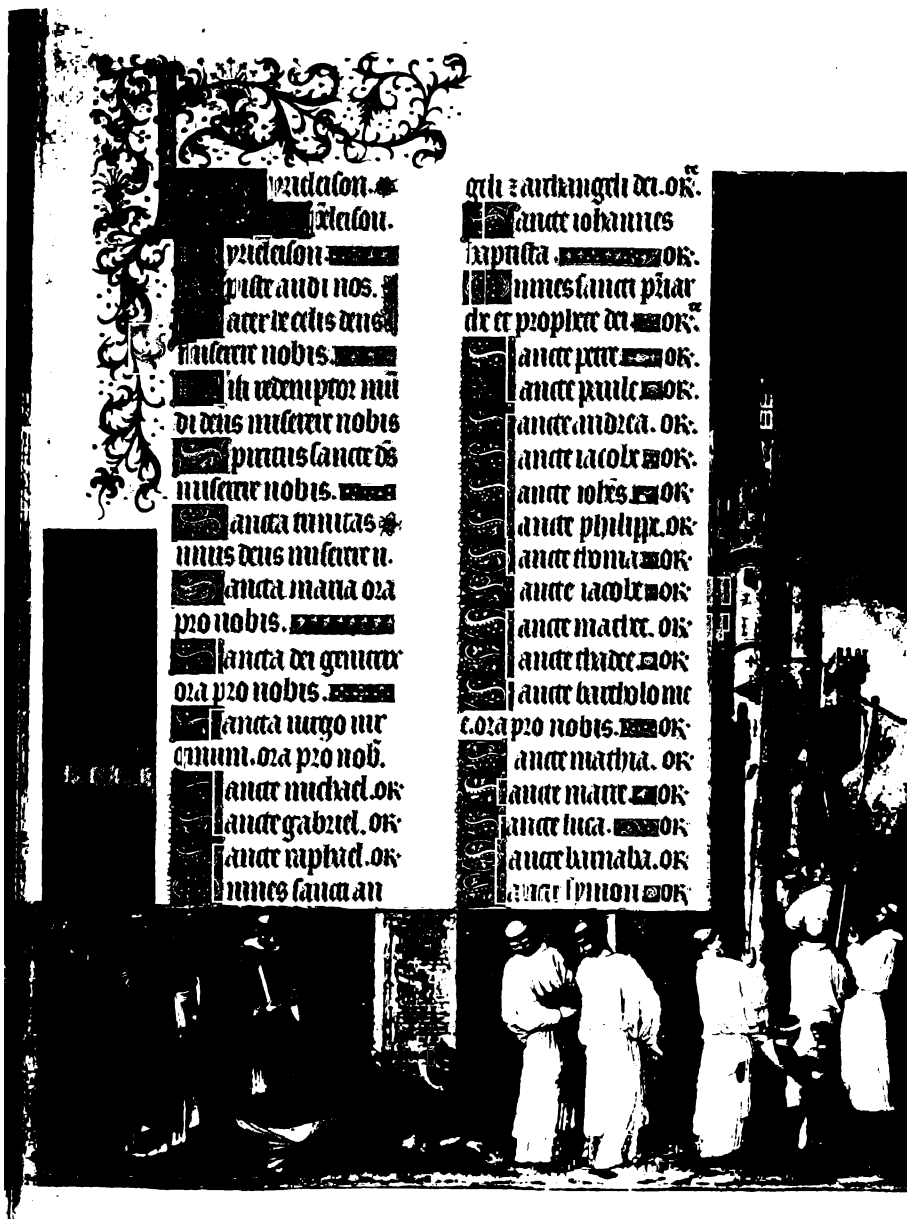
Na segunda parte retornaremos aos sacramentos, e particularmente ao casamento (os que já foram citados formam — com a confissão, a crisma, a extrema-unção e a ordenação — o septenário que se constitui no século XII). Mas, desde já, constata-se claramente que esses ritos são indispensáveis para assegurar a coesão da sociedade cristã, assim como o desenvolvimento de cada vida individual em seu seio. Eles marcam suas etapas principais (nascimento, casamento e morte) e autorizam, por si sós, a esperança de salvação no outro mundo, sem o que a vida terrestre seria privada de sentido cristão. Ora, todos esses ritos só podem ser realizados pelos sacerdotes (por vezes, discute-se se um laico pode, em caso de urgência, proceder a um batismo, mas trata-se de um caso-limite, que não tem nenhum efeito prático e não põe em causa a regra fundamental). Assim, os clérigos, especialistas do sagrado e dispensadores exclusivos dos sacramentos necessários a toda vida cristã, dispõem de um monopólio decisivo: não se pode nem viver em cristandade nem realizar sua salvação sem o seu concurso. Os fiéis não podem se beneficiar da graça divina sem fazer apelo à mediação dos clérigos, sem recorrer aos gestos que a ordenação sacerdotal dota de um poder sagrado. O clero é um intermediário obrigatório entre os homens e Deus.

Seria absurdo — mas bem em conformidade com nossos hábitos de pensamento — separar a parte material e a parte espiritual do poder da Igreja. Na lógica do sistema medieval, tal divisão não tem sentido, pois a Igreja se define nela pelo fato de ser, ao mesmo tempo, uma instituição encarnada, fundada sobre bases materiais bastante sólidas, e uma entidade espiritual, sagrada (mesmo se a maneira de articular estas duas dimensões esteja longe de não apresentar dificuldades, como veremos). Ela não teria nenhum poder material se não lhe fosse reconhecido um imenso poder espiritual: nenhuma doação de terras ou de bens ocorreria sem o arrependimento que nasce ao termo de uma vida sobre a qual pesa a reprovação dos clérigos, sem a preocupação de salvação da alma e sem a idéia de que a Igreja pode ajudar os defuntos no além. Além disso, não se faz um dom à Igreja para que ela acumule, mas para que, por sua vez, ela também doe (uma ajuda material aos pobres e aos enfermos, graças espirituais aos doadores e a seus próximos). Convém, então, retificar a expressão utilizada acima:



12. A procissão do papa Gregório, o Grande, estanca a peste que assola Roma, c. 1413 (Riquíssimas horas do duque de Berry, Museu Condé, Chantilly, 65, fls. 71v.-72).

Esta suntuosa miniatura, habilmente disposta às margens de salmos penitenciais e de litanias, põe em cena um milagre atribuído a Gregório, o Grande: em 590, o arcanjo Gabriel lhe aparece acima do castelo de Sant'Ângelo embainhando sua espada para indicar o fim da epidemia de peste (chamada de Justiniano). Claramente, a imagem tem pouco a ver com as realidades do século VI e evoca mais o fausto da igreja romana do fim da Idade



Média. Roma aparece como uma cidade gótica e a hierarquia clerical é representada de maneira cuidadosamente ordenada, sob a autoridade do papa, que porta a tiara e está associado ao colégio dos cardeais. A abundância dos objetos litúrgicos é impressionante: cruzes e estandartes de procissão, incensórios e aspersórios, livros ornados de pesadas encadernações, ostensórios e relicários. A imagem mostra, além disso, uma forma frequente de prática litúrgica do espaço: a deambulação processional em torno das muralhas, que fortifica simbolicamente a delimitação entre interior e exterior a fim de preservar a cidade das ameaças que pesam sobre ela.

se a Igreja é dotada de uma excepcional capacidade de acumular terras e riquezas, é porque se lhe reconhece uma força distributiva ainda maior; é porque ela está apta a garantir uma circulação generalizada das benesses materiais e espirituais.

A circulação generalizada dos bens e das graças

Desde o início do século XX, adquiriu-se o hábito de considerar que os fiéis dão à Igreja bens materiais em troca de graças recebidas ou esperadas (proteção, cura, salvação), referindo-se de maneira mais ou menos precisa à lógica do dom e contradom analisada por Marcel Mauss (a qual não supõe absolutamente um jogo de resultado nulo entre participantes situados em um plano de igualdade). Vários estudos recentes nos convidam a modificar essa leitura. Com efeito, ao menos quatro pólos intervêm: além dos clérigos e dos doadores, é preciso integrar os pobres, encarnações do próximo e duplos de Cristo, aos quais é destinada uma parte dos dons feitos à Igreja e, sobretudo, não esquecer de incluir Deus e os santos, únicos dispensadores possíveis da graça espiritual e verdadeiros destinatários das doações, que os monges recebem em seu nome (figura 11, na p. 172). Além disso, a operação que ocorre aqui é bem mais coletiva do que parece: conforme a lógica da *laudatio parentum*, as doações engajam igualmente a parentela e os atos especificam que elas são feitas para servir de amparo não somente à alma do doador, mas também às almas de seus próximos e (se seguirmos Michel Lauwers, talvez principalmente) às de seus ancestrais; a isso podemos acrescentar que, se as preces dos monges mencionam especificamente o nome dos doadores, elas visam, ao mesmo tempo, assegurar a salvação de toda a cristandade. Enfim, numerosos traços escapam à lógica do dom e contradom: aquele que doa não é necessariamente o que recebe, de modo que ninguém pode estar seguro do que receberá (os clérigos não poderiam comprometer de modo infalível o Todo-Poderoso, que é o único a conceder a salvação); o que dá é, de fato, aquele que já recebeu (os clérigos insistem sobre o fato de que os doadores apenas restituem uma parte dos bens dados por Deus); o que se recebe nunca é direta e proporcionalmente ligado ao que foi dado (pois, em toda graça espiritual, intervêm de modo determinante o tesouro dos méritos acumulados pelos santos e os efeitos favoráveis de sua intercessão permanente junto a Deus, assim como a totalidade das oferendas eucarísticas realizadas no conjunto da cristandade).

É verdade que os aristocratas que doam terras esperam que esse gesto lhes valha, a eles e a seus ancestrais, graças espirituais e, em primeiro lugar, a salva-

ção no além. Mas, mais do que uma lógica do dom/contradom, trata-se, através da doação aos santos e a Deus, de operar uma espiritualização dos bens oferecidos, que os transforme em realidades espirituais mais úteis que os bens materiais, enquanto a incorporação dos doadores em uma comunidade monástica lhes assegura a ajuda de uma vasta rede de amigos piedosos e espiritualmente poderosos (Dominique Iogna-Prat). Sobretudo, a prática do dom na sociedade cristã não pode ser analisada sem se considerar a noção fundamental de caridade (*caritas*), que designa o amor puro do qual o Criador é a fonte e em virtude do qual o homem ama não apenas Deus, mas também o seu próximo, pelo amor por Deus (segunda parte, capítulo v). Anita Guerreau-Jalabert demonstrou que, a partir de tais bases, não poderia existir senão um “sistema de troca generalizada”, “excluindo toda a reciprocidade estreita e exclusiva”. Nesse quadro, não se poderia dar para receber em troca: só existe dom válido se ele é gratuito, realizado sem nada esperar, por amor a Deus, assim como o próprio Deus se entregou gratuitamente à morte para a salvação da humanidade. O dom interessado, que espera algo em troca, é denunciado como sinal de vaidade e de cupidez, de modo que há interesse em ser desinteressado, sem que seja possível ser desinteressado por interesse. Na cristandade — e a despeito da *aparência* de comércio de que se pode revestir a relação com as figuras sobrenaturais em certas narrativas de milagres, por exemplo, nas *Cantigas de Santa Maria*, de Alfonso, o Sábio —, doa-se e recebe-se, mas não se poderia dar para receber e, sobretudo, não se recebe porque se doou. Deve-se dar para contribuir para o grande tesouro, a um só tempo material e espiritualizado pelo dom, que cabe à Igreja gerir. E recebe-se, pois existe esse grande tesouro de graças espirituais, conversíveis em graças materiais.

O dom gratuito feito a Deus e aos santos é, então, uma maneira privilegiada de se integrar à rede de troca generalizada dos bens e das graças, de contribuir para seu bom funcionamento, na esperança de que este acabará por difundir para o indivíduo e seus parentes algumas de suas benesses, tanto aqui embaixo como no além (ao inverso, o avaro, culpado de entesourar, e todos aqueles que se mostram negligentes nas exigências do dom, excluem-se dessa rede e expõem-se a pesadas conseqüências). No centro desse sistema, inegavelmente, encontra-se a Igreja, operadora decisiva da transmutação do material em espiritual e intermediária obrigatória nas trocas entre os homens e Deus. Pois é preciso ainda acrescentar que o sacrifício eucarístico é o motor indispensável para a circulação das graças. É essencialmente pelas missas que os clérigos celebram que os bens materiais oferecidos pelos doadores transformam-se em benesses para as almas. Mais amplamente, é pela missa, sacrifício ao deus que só tem sentido porque ele é sacrifício do deus, que são garantidas, a um só tempo, a coesão

do corpo social e a circulação, em seu seio, da graça divina. Finalmente, é porque ela ocupa essa posição de operadora decisiva e de intermediária obrigatória na troca generalizada que a Igreja dispõe de tantos bens materiais, que os laicos oferecem a Deus e aos santos e confiam a seus cuidados perpetuamente.

Não podemos terminar este primeiro esboço da organização da Igreja, essencialmente fundado sobre sua capacidade de assegurar a coesão do corpo social, sem evocar a parte coercitiva de seu poder. A capacidade de incluir os fiéis na unidade da comunidade terrestre e potencialmente na glória da Igreja celeste, corresponde um temível poder de exclusão detido pelos clérigos. A excomunhão consiste, com efeito, em rejeitar o pecador, deixando-o fora da sociedade cristã, interditando-lhe o acesso aos sacramentos, particularmente à comunhão (a qual aparece como sinal tangível da integração social), e negando-lhe a possibilidade de ser enterrado na terra consagrada do cemitério cristão. É verdade que a excomunhão é somente uma pena terrestre, que não é assimilada à danação eterna, mas, privando o culpado dos meios indispensáveis de salvação que são os sacramentos, fazendo-lhe correr o risco de morrer em estado de pecado mortal não confesso, ela o põe perigosamente sob a ameaça das flamas do inferno. Aliás, o anátema é uma forma particular de excomunhão, que é associada à maldição eterna dos culpados. Durante os primeiros séculos da Igreja, ele era pronunciado contra os hereges, tais como os discípulos de Árius, aos quais o abandono da verdadeira fé não deixava mais chances de salvação do que aos que não tinham sido batizados. Em seguida, ele é utilizado contra todos os inimigos da Igreja, em particular durante os séculos X e XI, época em que se constata também freqüentes recursos às maldições monásticas, pelas quais os monges não hesitam em enviar seus adversários ao castigo eterno do inferno (Lester Little). Além de seu uso contra os desvios heréticos, a excomunhão e, em certa medida, o anátema são armas que a Igreja utiliza em suas lutas contra a aristocracia e os príncipes (por exemplo, contra o imperador Henrique IV, nos anos 1070, ou Filipe I, rei da França, entre 1094 e 1099). Os simples laicos são freqüentemente afetados por tais medidas, pois a excomunhão de um grande personagem pode ser acompanhada pela interdição lançada sobre seu domínio ou seu reino: os clérigos recebem, então, ordem de suspender ali toda celebração litúrgica, fazendo pairar, assim, um risco de morte espiritual sobre toda a população. Nessas condições, não há nenhum príncipe que possa se manter muito tempo no estado de excomunhão e que não procure a reconciliação com a Igreja, indispensável para suspender uma sentença tão pesada para ele e tão incômoda ao exercício de sua autoridade.

O monopólio da escrita e da transmissão da palavra divina

A Igreja não se contenta em ter, no coração da ordem social, o papel decisivo que acabamos de analisar. Ela estrutura quase todos os quadros importantes da vida em sociedade e contribui de maneira decisiva para a sua reprodução, como se verá na segunda parte. Ela tem a hospitalidade entre seus deveres (em geral pesada para os monastérios, notadamente os beneditinos, abertos por princípio a essa exigência e com freqüência o único refúgio dos peregrinos e dos viajantes), assim como a assistência aos pobres e doentes (uma das principais justificativas dos bens possuídos pela Igreja). De fato, os cuidados que as técnicas limitadas da medicina medieval tornam possíveis são quase exclusivamente dispensados nos estabelecimentos que dependem do clero: o Hotel-Deus, associado a uma catedral ou a uma colegiada,¹⁸ e que combina, nem sempre os distinguindo, a assistência aos pobres e o cuidado com os doentes; os estabelecimentos da Ordem dos Hospitalários de santo Antônio, criada em 1095 para acolher especialmente as vítimas do “mal dos ardentes” (ou “fogo de santo Antônio”, provocado pelo esporão do centeio); ou ainda os estabelecimentos para cuidar dos leprosos.

Limitar-se-á, aqui, a evocar o quase monopólio que os clérigos exercem sobre a escrita e a transmissão da palavra divina. É verdade que, durante a Alta Idade Média e até o século XI, a escrita tem apenas um lugar restrito na sociedade. A manutenção da escrita é, então, uma exclusividade dos clérigos, a tal ponto que a oposição entre letrados (*litterati*) e iletrados (*illitterati*) recorta exatamente a divisão entre clérigos e leigos. Isso é ainda mais reforçado pelo divórcio, consagrado na época carolíngia, entre as línguas faladas, que evoluem para formar as línguas vernáculos européias, e o latim, que, na impossibilidade de ser restabelecido em sua pureza clássica, é mais ou menos estabilizado. O latim — tão pouco entendido que, desde o século IX, é recomendado que os sermões sejam traduzidos para a língua vulgar — ganha, então, o *status* de língua da Igreja, própria aos clérigos, e de língua sagrada, veículo exclusivo e esotérico do texto bíblico. A oposição latim/língua vernáculo redobra, então, a dualidade *litterati/illitterati*, constitutiva do poder sagrado dos clérigos. Somente estes últimos têm acesso à Bíblia, fundamento da ordem cristã; eles são especialistas incontestáveis da escrita e todos os livros copiados são feitos nos *scriptoria* dos monastérios.

A partir dos séculos XI e XII, os usos da escrita transformam-se e diversificam-se. A produção de manuscritos aumenta de modo considerável: na França do Norte, ela é quadruplicada entre o século XI e o século XII, e ainda dobra durante o século XIII, época em que essa atividade é partilhada por ateliês leigos

18. Igreja colegiada é aquela que, sem ser catedral, possui um cabido de cônegos próprio. (N. T.)

urbanos, que utilizam métodos de cópia em série, aumentando o ritmo de produção e diminuindo sensivelmente o preço dos livros. Os monastérios redigem atos (*chartes*) cada vez mais numerosos, logo copiados e reunidos nos cartulários, ao passo que se multiplicam as cartas e decisões emitidas pelas chancelarias — episcopais e pontifícias, mas também principescas e reais —, onde, geralmente, são os clérigos que manuseiam a pena e ocupam o cargo de chanceler. Sobretudo, por volta de 1100, ocorre uma novidade notável, que rompe com o sistema descrito anteriormente, em particular com a quase equivalência estabelecida entre escritura, latim e Igreja. Com efeito, as cortes aristocráticas, onde se havia desenvolvido uma importante literatura oral em língua vulgar, conseguem, em geral com a ajuda dos clérigos, fazer com que esta seja posta por escrito (num primeiro momento, canções de gesta, tal como a *Canção de Rolando*, e poesias líricas), a despeito do menosprezo dos letrados por línguas tidas, até ali, como indignas de ser confiadas à escritura.

Por mais notáveis que sejam, tais evoluções permanecem limitadas. Apesar da crescente utilização da escrita, a oralidade e os gestos rituais continuam a dominar a vida social. Mesmo se as obras literárias são conservadas por escrito, continuam essencialmente feitas para ser contadas ou cantadas: a voz predomina sempre sobre a letra (Paul Zumthor). O de costume é dito oralmente na aldeia durante um ritual anual, enquanto as decisões importantes são anunciadas na cidade pelos arautos. A voz e o ouvido continuam a ser os canais essenciais do verbo: uma carta, para ser bem entendida, será ouvida mais do que lida, e mesmo a leitura não pode ser feita sem se pronunciar, ao menos em voz baixa, o texto que os olhos percorrem (a leitura silenciosa, que nos parece tão evidente, só faz sua aparição tardia e timidamente). No mais, entre os séculos XI e XIII a educação dos laicos urbanos e dos aristocratas melhora sensivelmente, e muitos dentre eles são ao menos semi-alfabetizados, tendo aprendido a ler mesmo sem saber escrever. Os manuscritos são sinal de prestígio, tanto quanto instrumentos de leitura.

É posto, então, o problema do acesso dos laicos à Bíblia. Embora a Igreja proíba com extrema severidade a posse do texto bíblico pelos laicos, em particular, quando confrontada com focos de heresia, geralmente se esforça para restringir o acesso ao texto sagrado, mais do que impedi-lo totalmente. Assim, muitas vezes os laicos possuem certos livros bíblicos, em particular o de salmos, no qual se aprende a ler, mas não a Bíblia completa. Sobretudo, para eles, os clérigos prescrevem o recurso a versões glosadas do texto bíblico, quer dizer, dotadas da interpretação julgada correta. A partir da segunda metade do século XII aparecem as traduções adaptadas da Bíblia em língua vulgar, mas trata-se, na

verdade, de histórias bíblicas recompostas, tais como a *História escolástica*, que retoma o princípio da *Historia Scholastica* de Pedro Comestor, traduzida por Herman de Valenciennes, ou a *Bíblia Historial* de Guiart des Moulins, um século mais tarde. Será somente na segunda metade do século XIV, sob o impulso de soberanos como Carlos V da França ou de Venceslau da Boêmia, que aparecerão as traduções literais e completas da Bíblia.

No geral, mais do que opor o escrito ao oral, é preciso insistir sobre suas imbricações. Anita Guerreau-Jalabert indica que isso é, de resto, o modelo fornecido pela “dupla natureza do verbo divino, que se manifesta sob as duas formas: das Escrituras e da palavra”. O cristianismo medieval é tanto uma religião do Livro como da palavra, e o controle dos clérigos é exercido tanto através de seu acesso privilegiado às Sagradas Escrituras como pela transmissão exclusiva da palavra divina. A interação entre o escrito e o oral ocorre em todos os domínios, desde os prazeres da corte até as liturgias da igreja: “O oral é escrito, o escrito procura ser uma imagem do oral” (Paul Zumthor). A Bíblia é lida em voz alta nos mosteiros e durante a missa; os livros litúrgicos servem ao bom exercício da palavra e dos gestos sacramentais, enquanto os sermões, consignados em coletâneas cada vez mais numerosas e sofisticadas, são destinados a ser pregados. Enfim, não poderíamos encontrar melhor exemplo dessa imbricação do que a prática do juramento, que constitui um dos fundamentos das relações sociais no mundo medieval. Validação indispensável a todo compromisso importante, a começar pela fidelidade vassálica, o juramento, geralmente prestado sobre a Bíblia ou o Evangelho (a menos que se recorram às relíquias), tira sua força do elo formado entre a sacralidade do Livro e o peso das palavras pronunciadas. Assim, a escrita, dotada de uma sacralidade ainda maior, porque é rara, e conferindo um prestígio ainda mais notável àqueles que sabem manuseá-la, só tem sentido porque é associada a práticas sociais em que a palavra exerce papel determinante. E se os clérigos perdem, entre os séculos XI e XIII, o monopólio da escrita, conservam o essencial do domínio do dispositivo que articula a escrita e o oral. Eles podem não ser mais os únicos a ler a Bíblia, desde que mantenham o monopólio de sua interpretação legítima e do ensino das disciplinas encarregadas de estabelecê-la, como se verá a seguir. Mais do que o controle absoluto da escrita, o que lhes interessa, sem dúvida, é sobretudo o direito exclusivo de difundir a palavra de Deus, como indicam a estrita vigilância em relação a toda tentativa de pregação laica e o papel estratégico dessa questão na deflagração das heresias.

REFORMA E CRESCENTE SACRALIZAÇÃO DA IGREJA (SÉCULOS XI E XII)

O sistema esboçado acima não se formou nem se consolidou sem lutas, por vezes violentas. Ele é o resultado de um processo ao longo do qual o poderio da instituição eclesial se reforçou e do qual é necessário evocar as principais etapas. Mesmo se os fenômenos descritos aqui prolongam uma dinâmica iniciada desde os séculos IV a VI, trata-se também, em certos aspectos, de uma reforma (sobre bases, em parte, antigas). Como já se disse, o insucesso da tentativa carolíngia livra a Igreja Romana de uma associação como irmã gêmea do Império, que, ao contrário, perdurará em Bizâncio. No século X, a disseminação do poder de comando faz da Igreja a única instituição capaz de conclamar à ordem pública e à “paz de Deus”. Ao mesmo tempo, o processo de encelulamento e o estabelecimento dos senhorios obrigam-na a uma viva reação para evitar tornar-se prisioneira da malha senhorial e a fim de, ao contrário, ser sua principal ordenadora.

O tempo dos monges e a fraqueza das estruturas seculares

No século X e inícios do século XI, o poderio da Igreja anda debilitado. O poder do papa continua fraco, submetido aos imprevistos da política imperial e dos conflitos entre as facções da aristocracia romana. Do mesmo modo, os bispos encontram-se entregues às pressões dos aristocratas locais. Os senhores laicos apropriam-se do controle das igrejas, das quais nomeiam os servidores paroquiais e das quais recebem os dízimos e os rendimentos. A Igreja arrisca, então, a ser absorvida nas novas estruturas resultantes da formação dos senhorios, em posição de dependência em relação aos laicos, que são seus principais beneficiários. O chamado a uma “paz de Deus”, lançado repetidamente pelos clérigos durante os decênios que circundam o ano mil, aparece como um primeiro esforço para evitar tal situação e defender a posição da Igreja (primeira parte, capítulo II). Mesmo se, por vezes, o movimento da paz de Deus mobiliza o povo contra os maus costumes dos senhores laicos, seu objetivo essencial é a manutenção de uma ordem senhorial que a Igreja pretende dominar.

Se o conjunto da hierarquia secular é enfraquecido, o século X e a primeira metade do século XI são marcados por um considerável desenvolvimento monástico, do qual o sucesso e a expansão de Cluny são o melhor testemunho. Fundado em 910, graças a uma doação de Guilherme, duque da Aquitânia e conde de Mâcon, o monastério borguinhão adota a *Regra* beneditina e sua vocação é levar a cabo uma reforma das práticas monásticas, muitas vezes além das

prescrições de são Bento. Três fatores, ao menos, contribuem para a constituição do que os historiadores não hesitaram em chamar “o império cluniacense”. Em primeiro lugar, o monastério dedicado a são Pedro e a são Paulo é posto sob a proteção direta do papa e se beneficia, em 998, de uma isenção total perante o bispo, que é, em seguida, estendida a todos os cluniacenses onde quer que se encontrem e, depois, a todos os estabelecimentos dependentes de Cluny (1097). Se, desde o Baixo Império e, sobretudo, desde a época carolíngia, um dos fundamentos da autoridade eclesial estava ligado ao privilégio de imunidade, que subtraía os bens da Igreja de toda intervenção dos agentes da autoridade pública, essa questão não tem mais grande importância e a afirmação do poderio dos monastérios, em Cluny e alhures, depende doravante da imunidade, que retira do bispo, autoridade soberana em sua diocese, toda a jurisdição e todo o direito de supervisão sobre os negócios dos monges. Por outro lado, a “igreja cluniacense” (*ecclesia cluniacensis*) adota uma estrutura muito centralizada, da qual Dominique Iogna-Prat recentemente sublinhou as linhas mestras e o funcionamento. A princípio, é a título pessoal que o abade de Cluny é igualmente abade dos monastérios que fazem apelo a ele para reformar seu modo de vida e seus costumes litúrgicos. Em seguida, ele é um “arquiabade”, chefe de todas as casas postas sob sua dependência, abadias ou, com mais frequência, conventos (que estão sob a responsabilidade imediata de um simples prior). Forma-se, assim, não uma verdadeira ordem religiosa, pois não há nem organização em províncias nem instâncias colegiadas de direção, mas, antes, uma vasta rede de estabelecimentos que adotam os mesmos costumes monásticos e estão submetidos à autoridade única do abade de Cluny.

Enfim, Cluny sabe perfeitamente responder às necessidades de uma sociedade dominada pela aristocracia. Os monges cluniacenses são especialistas em liturgia, à qual dão uma importância e um fausto consideráveis (figura 13, na p. 186), em particular no que diz respeito à liturgia funerária e às preces para os defuntos. Os aristocratas da Borgonha e de outras regiões onde os cluniacenses estão implantados dirigem-se a eles, pois a liturgia dos mortos de Cluny, a um só tempo, inscreve-os na memória dos homens e aporta-lhes uma ajuda preciosa em vista da salvação no além. Daí as múltiplas doações — sobretudo de terras e de senhórios, mas também de igrejas e dízimos — que convergem para o monastério e suas dependências e constituem a base principal de sua riqueza. Ao mesmo tempo, essas doações ordenam as relações sociais no seio da aristocracia, hierarquizando os doadores em função de sua generosidade para com Cluny. Assim, existe uma “profunda implicação cluniacense na ordem senhorial”, a tal ponto que Cluny aparece como o “espelho da consciência aristocrática” (Dominique Iogna-Prat). Mas nem por isso toda tensão entre aristocracia e



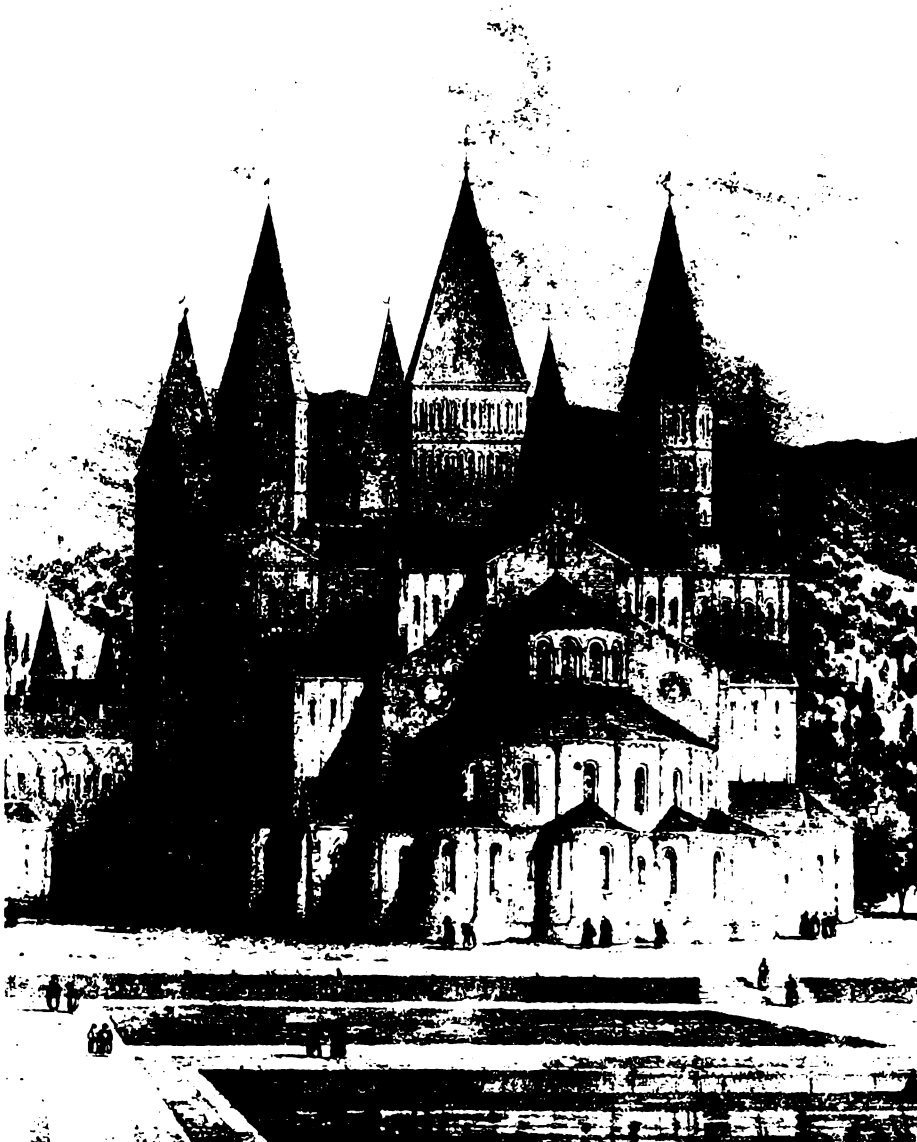
13. A notação musical, invenção de Guido de Arezzo, fim do século XI (Biblioteca da Abadia de Montecassino, ms. 318, fl. 291).

Por volta de 1030, o monge cluniacense Guido de Arezzo (morto em Ravena ao redor de 1090) estabelece um sistema de notação musical que está na origem do nosso. Enquanto antes os "neumas" forneciam apenas indicações de ritmo e de entonação, Guido chega a dar conta, de modo inequívoco, da altura dos sons, definindo seis notas (Ut, re, mi, fa, sol, la — as primeiras sílabas das palavras de um hino a São João) e dispondo-as sobre linhas. Além disso, a "mão guidoniana" é uma espécie de ferramenta mnemotécnica, que permite aos cantores percorrerem várias oitavas. Não é nada surpreendente que esta invenção seja devida a um monge cluniacense, considerando-se a importância e o fausto de que a liturgia — e, então, o canto — era revestida nos estabelecimentos monásticos dependentes de Cluny.

clero desaparece em torno de Cluny, como o lembram os conflitos de todos os tipos e as maldições monásticas, com as quais os cluniacenses e os demais monges dos séculos X e XI se esforçam por fazer escudos eficazes. Ao uso das maldições é preciso associar o ritual do clamor pelo qual os monges, na presença das relíquias dos santos, imploram a seus protetores celestes que defendam sua comunidade e os protejam das intenções diabólicas de seus inimigos. Mas o socorro dos protetores celestes nem sempre é suficiente: não se hesita, então, em proceder a um ritual de humilhação dos santos, depositando suas relíquias no solo, ao pé do altar, como se eles devessem fazer penitência, ao mesmo tempo que os monges se prosternam, a fim de que a misericórdia divina os recarregue de eficácia (Patrick Geary).

Fortalecida pelas vantagens acima indicadas, a Igreja de Cluny atinge o seu apogeu sob os abadados excepcionalmente longos de Maieul (954-94), Odilon (994-1046) e Hugo de Semur (1049-1109), que estão entre os personagens mais eminentes de seu tempo. Beneficiando-se de uma sólida base senhorial local, os cluniacenses logo geram rivais em toda a cristandade. Eles ajudam Guilherme, o Conquistador, a reorganizar os monastérios da Inglaterra, depois de 1066, e fazem o mesmo junto aos soberanos hispânicos da Reconquista, o que lhes vale o apoio financeiro tanto dos reis da Inglaterra como dos de Castela-Leão, que enviam anualmente a Cluny um censo de mil (depois, 2 mil) moedas de ouro cobradas dos sarracenos. No total, em 1109, a Igreja de Cluny forma uma vasta rede de 1180 estabelecimentos, espalhada nas dimensões da cristandade (e até a Terra Santa). Sua formidável capacidade de acumulação de riquezas lhe permite construir, a partir de 1088, uma nova igreja abacial (chamada Cluny III), consagrada em 1130 e que, com seus 187 metros de comprimento, é a maior igreja do Ocidente, superando todas as de Roma (figura 14, na p. 188). Compreende-se que os cluniacenses tenham freqüentemente tendido a confundir sua igreja e a Igreja universal, e mesmo a identificar Cluny e Roma. No século XI, o coração vivo da cristandade é monástico mais do que secular, tanto borguinhão como romano.

Cluny encarna um ideal monástico exigente, mas bastante presente nos negócios do mundo. Enquanto a missão dos monges durante a Alta Idade Média consistia em uma retirada para longe do mundo secular, os abades e as principais figuras de Cluny são levados a participar ativamente das lutas contra os inimigos da Igreja. Pedro, o Venerável, abade de Cluny de 1122 a 1156, engaja-se, apoiado em tratados, em todas as frentes, tanto contra os heréticos como contra os judeus e os muçulmanos. Essa evolução reduz a distância entre os regulares e os seculares, tanto que os monges cluniacenses, que quase sempre receberam o sacerdócio, assumem o encargo das igrejas que lhes são confiadas,



14. A igreja abacial de Cluny, no fim do século XVIII (litografia feita antes de sua destruição).

Sucedendo a dois edifícios mais modestos e construída, no essencial, entre 1088 e 1130, a igreja abacial denominada Cluny III é, então, a maior igreja da cristandade medieval, com seus 187 metros de comprimento, 38,5 metros de largura e 29,5 metros de altura na nave central (ela continuará a sê-lo até a reconstrução de São Pedro do Vaticano, no século XVI). Realização acabada dos princípios da arquitetura românica, é guarnecida com fortes torres e dotada de um duplo transepto. Sua abside em andar é formada por elementos estruturalmente distintos, que parecem justapostos uns aos outros. O arranjo em degraus de suas elevações deixa facilmente adivinhar a organização do espaço interno: nave central do coro, abside principal, deambulatório circundando esta última, e, finalmente, absidíolas dotadas, cada uma, de seu próprio altar

implantando-se, assim, na rede paroquial e engajando-se nas tarefas pastorais. Isso não ocorre sem que haja afrontamentos com os seculares, ao longo dos séculos XI e XII, até que seja reconhecido o direito dos monges de exercer tarefas pastorais, sob a condição de que eles se submetam à autorização e ao controle do bispo. Entretanto, o próprio sucesso de Cluny e seu engajamento nos negócios seculares começam a ser objeto de críticas; a interpenetração com as linhagens aristocráticas não está isenta de inconvenientes, e a dependência em relação às doações se faz sentir desde que seu ritmo começa a decair; enfim, a proteção direta do papa, por muito tempo garantia de autonomia, transforma-se em uma pesada tutela.

De fato, no fim do século XI e durante o século XII, aparecem novas ordens monásticas que, cada qual à sua maneira, se empenham em reafirmar a dimensão eremita do ideal monástico, a qual, sem a negar, Cluny havia contrabalançado com poderosas interações com a vida secular. Uma opção eremita radical é assumida pela Ordem dos Camáldulos, criada por são Romualdo, pelos Cônegos Regulares Premonstratenses, ordem fundada por são Norberto de Xanten, pela Ordem de Fontevraud, criada por Roberto De Arbrissel, e, sobretudo, pela Ordem dos Cartusianos, fundada por Bruno e santo Hugo de Grenoble, em 1084, e cuja organização é codificada por Guigo I. Os monges cartusianos, que dispõem de celas individuais no interior do monastério — em vez do dormitório e do refeitório coletivos previstos pela *Regra de são Bento* —, têm a experiência de uma solidão quase total, inteiramente devotada à penitência e à prece. Do mesmo modo, a Ordem Cisterciense, fundada por Roberto de Molesmes, em 1098, e cujo desenvolvimento é obra de são Bernardo de Claraval (1090-1153), encontra-se, sob vários aspectos, em contraposição ao tipo monástico cluniacense, mesmo se Bernardo é igualmente um dos personagens mais influentes de seu tempo e, principalmente, um ardente pregador da cruzada. Assim, os “monges brancos” (em sinal de austeridade, eles recusam a cor negra das vestes dos cluniacenses) implantam-se muitas vezes nas zonas mais isoladas e mais selvagens e esforçam-se para evitar que os seus monastérios se tornem o centro de burgos, como foi o caso de Cluny, desde o fim do século X. Em oposição à riqueza e ao ouro resplandecente dos rituais cluniacenses, são Bernardo impõe a maior severidade à vida dos monges, assim como aos edifícios em pedra nua que os abrigam, proscrevendo toda escultura ou toda imagem que pudesse desviar a sua atenção da prece e da meditação piedosa. Enfim, os cistercienses recusam possuir igrejas e receber dízimos, por respeito à função própria aos seculares, e afirmam que os monges devem sobreviver graças ao seu próprio labor (suscitando, assim, o horror dos cluniacenses, que julgam tal atividade degradante e incompatível com o dever da prece). É verdade que os cistercienses

logo recorrem aos irmãos conversos, laicos encarregados de tarefas produtivas, mas, ao menos, conservam a idéia de uma exploração direta de seus domínios, mais do que um recurso ao quadro senhorial, o que em geral lhes permite obter resultados notáveis em matéria de exploração agrícola e de produção metalúrgica. Mas, também nisso, o sucesso — a ordem tem 343 estabelecimentos quando da morte de são Bernardo e perto de seiscentos no final do século XII — tem conseqüências paradoxais: os dons acumulam-se e a decoração das igrejas e dos manuscritos distancia-se rapidamente dos princípios austeros do fundador.

Reforma secular e sacralização do clero

O processo que os historiadores se habituaram a nomear “reforma gregoriana” (a partir do nome de Gregório VII, papa de 1073 a 1085) não pode ser reduzido a seus aspectos mais factuais e mais ruidosos: a luta entre o papa e o imperador e a reforma moral do clero. Movimento muito mais profundo e de mais ampla duração que a fase aguda dos anos 1049-1122, ele visa a uma reestruturação global da sociedade cristã, sob a firme condução da instituição eclesial. Os seus eixos principais são a reforma da hierarquia secular sob a autoridade centralizadora do papado e o reforço da separação hierárquica entre laicos e clérigos. Trata-se de nada menos que reafirmar e consolidar a posição dominante da Igreja no seio do mundo feudal.

Aparentemente, a exigência de reforma lançada pelo papa Leão IX (1049-54) apresenta-se como um ideal de retorno à Igreja primitiva (de resto, durante mais de um milênio, esta é a justificativa de toda intenção de transformar a Igreja, conforme a lógica medieval dos “renascimentos”). De fato, trata-se de restaurar a hierarquia eclesiástica, liberando-a do controle dos laicos e impedindo as intervenções destes nos negócios da Igreja, consideradas doravante ilegítimas. Assim, um dos slogans dos primeiros reformadores — entre os quais Humberto da Silva Candida (morto em 1061) e Pedro Damião (1007-72) — convoca à *libertas ecclesiae* (“libertação da Igreja”), o que é preciso entender, evidentemente, como um combate pela defesa da ordem sacerdotal. O imperador é o primeiro visado, pois o modelo carolíngio e bizantino, ainda ativo, faz dele o chefe de todos os cristãos, apto, a este título, a intervir nas questões eclesiásticas, e também porque, nessa época, ele ainda impõe seus candidatos ao trono romano, a começar pelo próprio Leão IX. Sem entrar nos detalhes da luta entre o papa e o imperador, que regalará a historiografia tradicional da reforma gregoriana, pode-se indicar que ela atinge sua intensidade máxima sob Gregório VII, com as excomunhões reiteradas de

Henrique IV, sua penitência em Canossa, em 1077, com o intuito de suspender a primeira delas, e, em troca, a tentativa imperial para depor o papa e a morte deste no exílio em Salerno. Tal luta tem como implicação o confronto entre duas supremacias doravante incompatíveis, como o indicam com toda a clareza os *Dictatus papae*, o exaltado manifesto de Gregório VII.

É igualmente tradicional concentrar a atenção sobre a questão das investiduras dos bispos, que polariza o conflito entre o papa e o imperador. O problema certamente não é desprovido de importância, pois os bispos estão entre os raros instrumentos da autoridade imperial e exercem, ao mesmo tempo, um poder temporal e um cargo espiritual. Ora, dando-lhes investidura pelo cajado e pelo anel, o imperador parece confiar-lhes tanto um como outro, e é isso que Gregório VII considera inadmissível. Serão necessárias longas décadas de conflitos e de soluções inaplicáveis, como aquela do tratado de Sutri (1111), para que o imperador Henrique V e o papa Calisto II cheguem a um compromisso viável, a Concordata de Worms, em 1122. Distinguir-se-ão, então, os poderes temporais do bispo (*temporalia*) e seus poderes espirituais (*spiritualia*), de modo que o imperador pode transmitir os primeiros em um ritual de investidura pelo cetro, enquanto os últimos são objeto de uma investidura pelo anel e pelo cajado, que só pode ser realizada por outros clérigos. Sobretudo, o princípio da *libertas ecclesiae* conduz a reafirmar que incumbe ao cabido da catedral eleger o seu bispo, o tem como efeito retirar dos laicos (imperador, rei ou conde) o controle do recrutamento episcopal. Enquanto este controle era, até ali, amplamente monopolizado pela alta aristocracia, a nova situação favorece a pequena e a média aristocracia, que prevalece nos próprios cabidos. A partir disso, a elevação ao episcopado constitui, para seu beneficiário, uma importante ascensão social, o que apenas pode incitá-lo a exercer suas prerrogativas com maior intransigência, inclusive perante os membros de sua própria parentela. Essa modificação no recrutamento dos bispos revela-se, então, propícia à defesa dos interesses da Igreja e a uma separação (e uma concorrência) mais marcadas entre o alto clero e a aristocracia laica, o que contrasta com a osmose que prevalecia anteriormente. Assim, a aplicação do princípio de *libertas ecclesiae* cria as condições sociais de um reforço desta mesma *libertas*.

Além dos bispos, é o *status* do clero em seu conjunto que está em jogo. Com efeito, os reformadores denunciam os sacerdotes considerados indignos e incitam os fiéis a evitá-los e mesmo a desobedecer-lhes (o que Gregório VII legitima afirmando que “com a exortação e a permissão do papa, os inferiores podem se tornar acusadores”). Multiplicam-se, assim, os movimentos populares de oposição ao clero, suscitados, é verdade, pela fração reformadora deste, mas sempre suscetíveis de ir além de seus objetivos. Tal é o caso da “Pataria” que, a

partir de 1057 e durante duas décadas, subleva os milaneses contra seu arcebispo, arroga-se o direito de depor os sacerdotes acusados de corrupção e de nomear seus sucessores. De Leão IX até meados do século XII, a condenação de dois males principais serve de palavra de ordem e de meio de ação aos reformadores: a simonia, definida como a aquisição ilícita de coisas sagradas, por meio de bens materiais (o nome vem de Simão, o Mago, que queria comprar de São Pedro o poder de fazer milagres), e o nicolaísmo, que caracteriza os clérigos casados ou que vivem em concubinato. Os dois são indícios de problemas mais profundos. Sob o nome “simonia” combate-se toda forma de intervenção dos laicos dos negócios da Igreja e, particularmente, a posse senhorial das igrejas e dos dízimos. Com efeito, esta tem como consequência os clérigos receberem seus encargos (sagrados) das mãos (impuras) dos laicos, enquanto estes últimos recebem uma parte substancial dos rendimentos do benefício concedido. Assembleias sinodais e decisões pontifícias reclamam, então, a restituição das igrejas retidas pelos laicos, o que beneficia os monges, especialmente os cluniacenses, sobretudo num primeiro momento, antes que as paróquias sejam com mais frequência entregues à tutela episcopal. O ritmo das restituições é bastante variável segundo as regiões, mas é, em geral, bastante lento: são raras as zonas onde resultados notáveis são atingidos no início do século XII. É sobretudo na segunda metade deste século e na primeira metade do seguinte que o movimento se acelera (assim, na bacia parisiense, os laicos não controlam mais do que 5% das igrejas por volta de 1250), mesmo se, por vezes, como na Normandia, eles ainda detêm, por volta de 1300, entre um terço e a metade das igrejas.

Quanto ao celibato dos clérigos, ele já era reivindicado pelos concílios desde o século V; mas trata-se, então, de uma exigência moral mais do que uma norma rigorosamente imperativa. Ainda no século XI, ela é respeitada muito relaxadamente e vários sacerdotes são casados ou vivem em concubinato, já que as designações senhoriais não favorecem absolutamente a atenção a esses critérios. Mas seria errado ver nisso apenas um problema de moral, pois se trata, sobretudo, de definir o estatuto do clero. Fazendo da renúncia inapelável à sexualidade — e, por consequência, do celibato — a regra definidora do estado clerical, a reforma empenha-se em sacralizar os clérigos, o que segundo a etimologia deste termo quer dizer colocá-los à parte, distingui-los radicalmente dos laicos, no mesmo momento em que a Igreja estabelece, para estes últimos, um modelo cristão de casamento (segunda parte, capítulo V). A obsessão da “pureza” do clero e o cuidado em afastar dele todo risco de mácula (que poderia ser provocada por um contato intempestivo com os laicos, com as riquezas materiais e com a carne) estão à altura da nova sacralidade reivindicada pelos clérigos. Esta se manifesta principalmente pela evolução do ritual de ordenação que,

afastando-se da simplicidade dos séculos precedentes, multiplica os símbolos da graça e do poder espiritual conferidos ao sacerdote. A transformação das concepções eucarísticas (segunda parte, capítulo II) é um outro sinal disso, pois a doutrina da presença real, de que o papado se apropria em meados do século XI, confere ao sacerdote o poder “de produzir pela sua própria boca o corpo e o sangue do Senhor”, segundo os termos de Gregório VII, ou seja, realizar a cada dia o incrível milagre de transformar o pão e o vinho em carne e sangue, verdadeiro corpo de Cristo realmente presente no sacramento.

Esta é uma das questões centrais das transformações que afetam a Igreja durante os séculos XI e XII: produzir uma sacralização máxima do clero, que, ao mesmo tempo, reforce o seu poder espiritual e interdicte aos leigos toda intervenção profanadora no domínio reservado da Igreja. Sacralizar é separar. Ora, o movimento de reforma só procede por separação. Ele distingue as *spiritualia*, que só podem ser detidas e conferidas pelos clérigos, e as *temporalia*, às quais os leigos devem se limitar. Ele impõe uma série de oposições paralelas, entre o espiritual e o material, entre o celibato e o casamento, entre os clérigos e os leigos, e esforça-se para evitar toda mistura entre essas categorias (que, é preciso notar, só é condenável no caso de contaminação do espiritual pelo material, de mácula dos clérigos pela ação dos leigos — a relação inversa sendo considerada, ao contrário, positiva). Ao fim desse processo de separação, Graciano pode afirmar, como se viu, que “existem dois tipos de cristãos”. É o que já era anunciado quase um século antes — a título de programa — por Humberto da Silva Candida em seu *Livro contra os simoníacos*: “Assim como os clérigos e os leigos são separados no interior dos santuários pelos lugares e pelos ofícios, eles também devem diferenciar-se no exterior em função de suas respectivas tarefas. Que os leigos se consagrem somente às suas tarefas, os negócios mundanos, e que os clérigos, aos seus, quer dizer, os negócios da Igreja”. A relação entre a instituição eclesial e a comunidade cristã só pode ser profundamente transformada em decorrência, e é por isso que, como já se disse, nos séculos XI e XII a palavra Igreja passa a significar principalmente o clero, parte eminente que vale pelo todo, do qual ele assegura a salvação, enquanto se recorre com mais frequência à noção de *christianitas* para designar o conjunto da sociedade cristã, ordenada sob a condução de seu chefe.

O poder absoluto do papa

A autoridade pontifícia afirma-se em estreita conjunção com os processos já mencionados. Um primeiro passo consiste em garantir a autonomia, graças ao decreto de 1059 pelo qual Pascal II funda o colégio dos cardeais e atribui-lhe o

encargo de eleger o papa, a fim de subtraí-la das intervenções do imperador ou da aristocracia romana. Se, ao longo do século XII, a história do papado ainda é marcada pela instabilidade (especialmente no momento do cisma de 1130) e por uma situação financeira frágil, a estabilização impõe-se a partir dos anos 1190. Pouco a pouco, a cúria pontifícia reorganiza suas receitas e melhora suas engrenagens administrativas, em particular para afirmar sua autoridade no “Patrimônio de São Pedro”. Paralelamente, suas intervenções em domínios cada vez mais numerosos estendem-se ao conjunto da cristandade, a tal ponto que o papado parece governar a cristandade “como uma única diocese” (Giovanni Miccoli). Doravante, o papa tem jurisdição para intervir em todos os litígios eclesiásticos e suas decisões, transmitidas pelos decretos papais, são reunidas sob Gregório IX (1227-41) no *Liber extra*, que forma, junto com o *Decreto* de Graciano, a base renovada do direito canônico, quer dizer, o conjunto das normas aplicáveis no seio da Igreja. Além disso, os bispos, cuja eleição é cada vez mais controlada pelo papa, são periodicamente obrigados às visitas *ad limina* aos túmulos dos apóstolos Pedro e Paulo, como sinal de obediência à autoridade romana. E se, de início, os reformadores se apoiaram nos monges contra bispos excessivamente ligados aos poderes laicos, uma vez a hierarquia secular retomada, Roma favorece cada vez mais os bispos, limitando as isenções monásticas que amputam sua autoridade, e alia-se a eles a fim de garantir um melhor controle das redes regulares, em particular as cluniacenses.

Enfim, numerosas decisões que antes eram da responsabilidade dos bispos ou arcebispos passam para a alçada exclusiva do papa. Não há melhor exemplo da centralização pontifícia do que a transformação dos procedimentos de canonização, postos em evidência por André Vauchez. Se, durante a Alta Idade Média e ainda no século XI, a santidade se revelava geralmente pelo desenvolvimento de um culto popular, reconhecido e legitimado pelo bispo, pouco a pouco o papa arroga-se a indispensável confirmação das canonizações e também, por decorrência, a possibilidade de proibir os cultos que se desenvolveram sem sua autorização. Depois, Inocêncio III (1198-1216) edita as normas obrigatórias de todo processo de canonização, sendo que sua parte essencial deve ser efetuada na cúria romana. Mesmo se a distinção entre santos e beatos ainda permite conceder um pouco de espaço aos cultos locais, o poder de dar santos à cristandade é doravante um privilégio estritamente pontifício. No geral, a instituição eclesial ganha a forma de uma hierarquia bem ordenada, sob autoridade absoluta do papa e os nomes de Inocêncio III e Gregório IX correspondem sem dúvida ao apogeu do poder pontifício que, nesse momento, é a mais poderosa das monarquias do Ocidente, a mais parecida com a de Cristo.

Tal afirmação da autoridade do papa não pode ocorrer sem um amplo trabalho de justificação teórica e sem manifestações simbólicas ostensivas. Há muito tempo, o papa beneficia-se de uma proeminência de honra como sucessor de São Pedro, tido como o primeiro bispo de Roma. Com efeito, o papa é, como indica seu título, o “vicário de Pedro”, seu representante na terra, de onde a importância dos discursos e das imagens que sublinham a proeminência de Pedro, príncipe dos apóstolos, fundador da Igreja, investido do poder das chaves e figurado, a este título, como porteiro do paraíso a partir do século XI (figura 21, na p. 211). Mas isso ainda é muito pouco e, ao longo do século XII, e sobretudo com Inocêncio III, o papa se reserva o título de “vicário de Cristo”. Proclamando-se a imagem terrestre do Salvador, ele manifesta o caráter monárquico de seu poder, à imagem da realeza de Cristo; ele se afirma como o chefe da Igreja, desse corpo do qual Cristo é, justamente, a cabeça. A identificação de Cristo e de seu representante terrestre é cada vez mais forte e Álvaro Pelayo pode afirmar, em 1332, que “o fiel que olha o pontífice com os olhos da fé vê o Cristo em pessoa”.

Insígnias exclusivas vêm exprimir a natureza desse poder. Durante o século XII, o papa porta uma tiara, em que a coroa, símbolo da realeza de Cristo, junta-se à mitra dos bispos (depois, a partir de Bonifácio VIII, por volta de 1300, a tiara pontifícia é ornada de três coroas; como visto na figura 12, nas pp. 176 e 177). Ao longo do mesmo período, os rituais pontifícios assumem grandeza crescente, mas, como mostrou Agostino Paravicini Bagliani, o caráter espiritual do poder pontifício obriga sempre, diferentemente dos outros soberanos medievais, a aliar fausto e humildade. Do mesmo modo que Pedro Damião insiste, ao exaltar a supremacia romana, sobre a fragilidade humana dos pontífices e a brevidade de seus reinos, numerosos rituais, a começar pelo da investidura, multiplicam os símbolos de rebaixamento e relembram o caráter mortal do papa, como se fosse necessário enfatizar a humildade do homem para melhor exaltar a instituição. É que a identificação crescente do papa com Cristo e a tendência em fazer do primeiro a encarnação verdadeira da Igreja universal impõem anteparos para evitar confundir o homem e a função. O risco está longe de ser inexistente, como mostra o caso de Bonifácio VIII (1294-1303), que, pretendendo exercer um poder ainda mais absoluto do que seus predecessores, chega a confundir o corpo da Igreja e seu próprio corpo pessoal a ponto de mandar pôr seu busto sobre os altares e — o que lhe valerá uma acusação de magia — sonha adquirir, pelo consumo de ouro comestível, a mesma imortalidade da instituição de que ele é temporariamente o titular.

Ao mesmo tempo, entre os séculos XI e XIII, afirma-se a doutrina do primado pontifício, em virtude da qual o papa se sobrepõe a todas as outras autoridades e

constitui a fonte de todo poder na Igreja. Já encorajada por Inocêncio III, encontra-se uma clara expressão sua no liturgista Guilherme Durand († 1296): o papa “dirige, dispõe e julga todas as coisas”; ele pode “suprimir todo direito e governar acima do direito [...] ele próprio está acima de tudo e tem, na terra, a plenitude do poder”. Estamos longe do modelo legado por Gelásio I (492-96), que estabelecia uma partilha equilibrada entre a autoridade dos clérigos, que se sobrepõe em matéria espiritual, e o poder dos laicos, que se impõe na esfera temporal. Mas isso quer dizer que, agora, todos os poderes temporais concernem, ao menos indiretamente, ao papa? A questão continuou a ser debatida, sendo objeto de diversas formulações, moderadas ou radicais. É verdade que Gregório VII afirma que “os sacerdotes de Cristo devem ser considerados os pais e senhores dos reis, príncipes e de todos os fiéis”, e é provável que ele sonhasse em restabelecer a velha unidade do poder temporal e do poder espiritual, mas, dessa vez, em proveito do papa e não do imperador (Girolamo Arnaldi). Ele afirmava, de resto, nos *Dictatus papae*, que “apenas o papa tinha o direito de uso das insígnias imperiais”, tendência que um texto dos anos 1160 (a *Summa perusina*) amplifica ainda mais, enfatizando-a: “O papa é o verdadeiro imperador”. Esta pretensão a um papado imperial, plena realização na terra do poder real de Cristo, nem sempre é apenas teoria. Assim, quando ele proclama a cruzada, em 1095, Urbano II usurpa manifestamente uma prerrogativa imperial e põe o papa, de modo duradouro, na posição de guia da cristandade, em um domínio que deveria ser próprio da competência do imperador. Mas, no geral, a cristandade medieval não tomou exatamente a forma do que se tem o hábito de chamar de uma teocracia, na qual a Igreja deteria efetivamente a soberania nos negócios temporais. As afirmações mais combativas, sem dúvida, visavam menos a ser inteiramente postas em prática do que a consolidar o essencial: a proeminência da monarquia pontifícia sobre todos os outros poderes do Ocidente e o reconhecimento do papa como guia da cristandade.

Ao término dos processos descritos aqui, o caráter dominante da instituição eclesial está mais marcado do que nunca. Esta é reformada sob a autoridade absoluta e centralizadora do papado, e a dominação dos clérigos sobre os laicos é fortalecida graças a uma separação hierárquica cada vez mais vigorosa entre uma casta sacralizada e o comum dos fiéis. Essa reorganização é acompanhada por numerosas transformações que afastam a cristandade ocidental de suas origens (por exemplo, no que concerne à associação de Constantino entre a Igreja e o Império) e que não acontecem no Oriente bizantino. O cisma de 1054, consumado precisamente durante o pontificado de Leão IX, acompanha muito logicamente o momento em que a forma ocidental da Igreja cristã se desenha em toda a sua clareza.



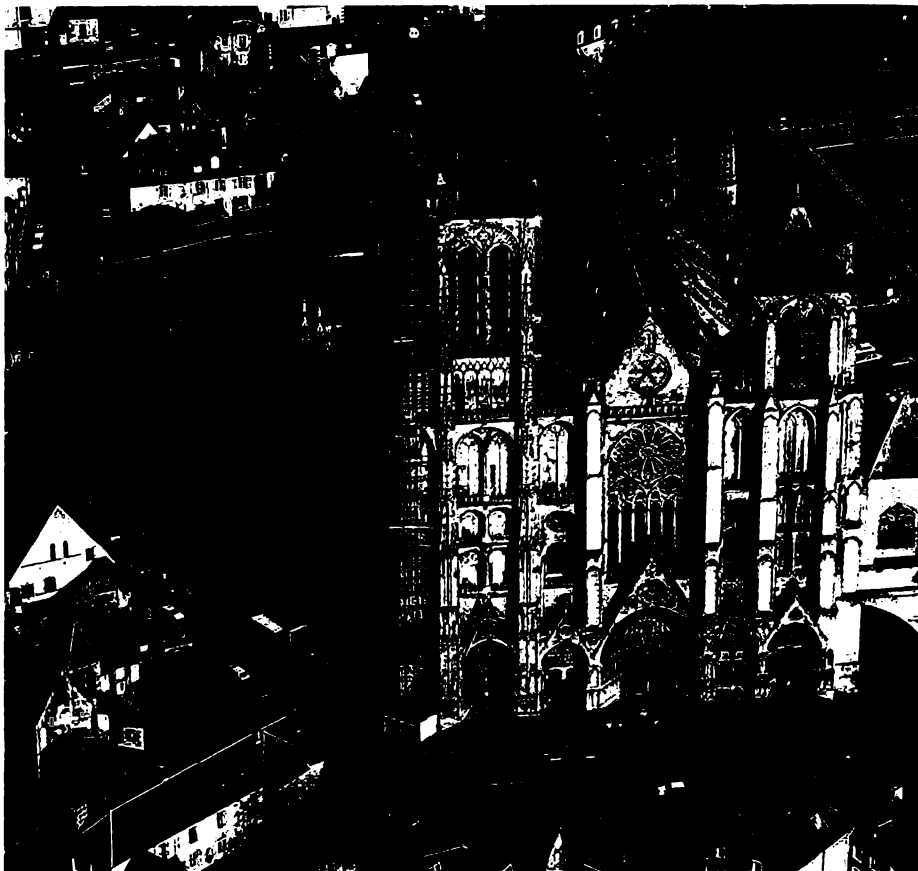
15. O monastério românico de San Pere de Roda, Catalunha, século XI.

Consagrada em 1022, a abside do edifício abacial de San Pere de Roda comporta um dos primeiros deambulatórios e sua nave, terminada na segunda metade do mesmo século, não é menos audaciosa. Do exterior, distinguem-se a igreja abacial e seu campanário, a muralha do claustro associada ao refeitório e ao dormitório, duas outras torres e diversos edifícios que serviam às atividades dos monges. O monastério apresenta-se como uma cidadela fortificada suspensa no flanco da encosta, dominando orgulhosamente a solitude em torno.

SÉCULO XIII: UM CRISTIANISMO COM NOVAS ENTONAÇÕES

Entre os séculos XI e XIII, o Ocidente transforma-se de modo considerável. Se fosse preciso escolher um edifício para simbolizar a Europa do século XI, este seria, sem dúvida, um monastério beneditino, tal como o de San Pere de Roda, na Catalunha, com ares de fortaleza suspensa no flanco de uma colina, dominando, a partir de seu soberbo isolamento, os campos circundantes (figura 15, acima).

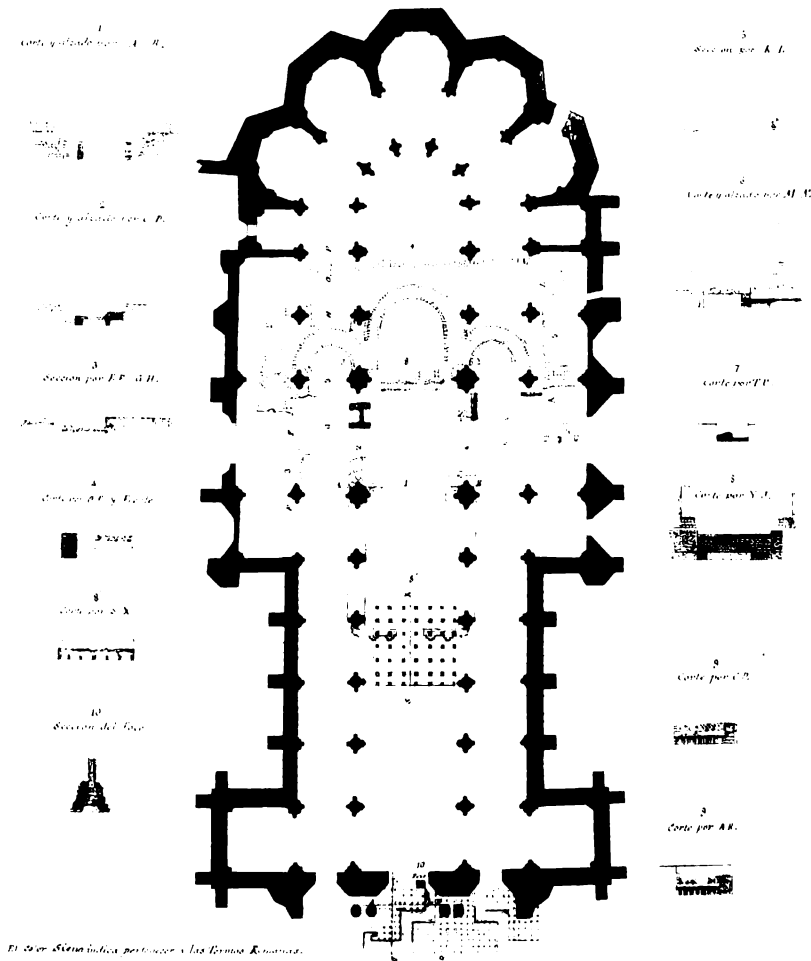
Para exprimir as realidades do século XIII, seria necessário pensar, ao contrário, em uma catedral gótica, tal como a de Bourges, audacioso edifício no coração da cidade (figura 16, na p. 198). De um edifício a outro, passa-se de um universo rural ainda fracamente povoado para um mundo mais densamente ocupado, onde a cidade tem um papel notável (ilustração VIII, na p. 199). Ao mesmo tempo, a dominação dos monges cede terreno diante da reafirmação do clero secular.



16. No coração da cidade, a catedral gótica de Bourges, primeira metade do século XIII.

A catedral, enaltecida pela arte gótica, inscreve-se no coração do tecido urbano, que ela domina a partir de sua massa quase esmagadora. Dedicada a santo Estevão, a catedral de Bourges foi iniciada em 1195 e terminada, no essencial, em meados do século seguinte. Ela se caracteriza pelas dimensões particularmente imponentes (125 metros de comprimento; 50 metros de largura; 37,5 metros de altura) e uma notável homogeneidade, sensível em seu plano (ilustração X, na p. 202). Percebe-se, à direita, a série de arcobotantes que sustentam a alta nave central, desde a fachada até a abside, sem que nenhum transepto interrompa a regularidade. Projeção de uma embarcação com cinco naves, a ampla fachada é inteiramente articulada pelos cinco portais cujos pés-direitos se juntam uns aos outros.

CATEDRAL DE LEON
PLANTA DE LA ANTIGUA IGLESIA ROMÁNICA RELACIONADA CON LA ACTUAL.
ESCALA DE 0005



VIII. Dimensões comparadas da catedral gótica de Leão e do edifício românico que ela substitui.
 Em Leão, os trabalhos empreendidos no século XIX permitiram revelar as fundações do edifício românico situado sob a construção gótica que o substituiu (o caso de Salamanca permite, ao contrário, observar uma situação excepcional, pois a catedral gótica é construída ao lado daquela de época românica, sinal bastante raro de respeito por um edifício anterior). O edifício românico (consagrado em 1073) comporta três naves, terminadas cada uma por uma abside semicircular. Um século mais tarde, a construção de uma nova catedral é iniciada pelo bispo Manrique de Lara (1181-1205), com o apoio do rei Alfonso IX. Interrompidos, os trabalhos são retomados durante o episcopado de Martín Fernández (1254-89), que leva a cabo a edificação dos portais da fachada ocidental. A nova catedral multiplica de modo considerável o espaço interno utilizável, sinal ao mesmo tempo do crescimento urbano e da vontade de poderio da Igreja.



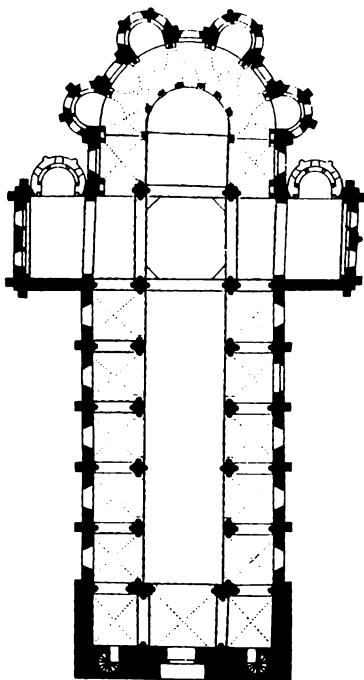
17. A nave em berço da igreja abacial de Conques, segunda metade do século XI.

Realizada, em grande parte, na época do abade Odolrico (morto em 1065), a abadia beneditina de Conques parece ter sido terminada quando o abade Begon III (1087-1107) manda edificar a clausura. Na arquitetura românica clássica, os arcos são em pleno cimbrio e repousam sobre pilares, colunas ou semicolumnas, geralmente ornados de capitéis, como se vê aqui nas partes altas da nave principal. A abóbada central de berço, reforçada por arcos cruzeiros, prolonga a mesma forma semicircular. A luz penetra apenas indiretamente na nave central, inclusive na parte superior, onde as tribunas — andar sobreposto às naves secundárias — contrabalançam o repuxo exercido pela abóbada central. Do mesmo modo, a abside, onde aparece o altar principal, é vazada apenas por janelas estreitas (somente o cruzeiro do transepto, encimado por uma torre ortogonal que data do século XIV, é mais vivamente iluminado). Em uma nave românica, os contrastes de sombra e luz são fortemente marcados.

Do românico ao gótico

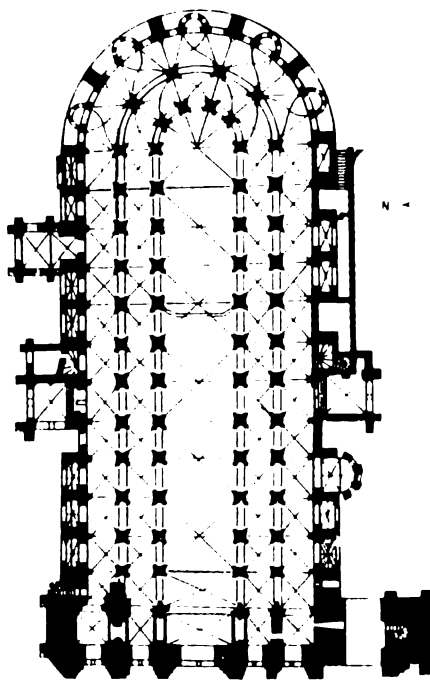
De um edifício a outro, passa-se da arte românica à arte gótica, o que é bem mais do que uma simples questão de “estilo”. Do românico ao gótico é o mundo que muda e, com ele, a maneira de conceber a função social e ideológica da arquitetura. Da arte românica retêm-se, geralmente, o arco de pleno cimbrio e a abóbada de berço em pedra, ou seja, um avanço notável, pois a maior parte das igrejas anteriores — à imagem das basílicas antigas, construções civis que serviram de modelo aos primeiros edifícios de culto cristão — eram cobertas por um vigamento em madeira, muito exposta ao risco de incêndio. Mas a abóbada de berço repousa seu peso ao longo dos muros laterais que a sustentam, de modo que estes só podem ser fendidos por janelas estreitas, que destilam uma luz parcimoniosa e irregular (figura 17, na p. 200). Em uma igreja românica, as zonas de sombra e de luz contrastam vigorosamente e entrecortam o espaço interior. Essa impressão de fragmentação é ainda acentuada pela heterogeneidade das formas arquitetônicas e pela ausência de módulo comum às diferentes partes do edifício, de modo que nave, naves secundárias, transepto, tribunas, coros e cúpulas, deambulatórios e capelas laterais parecem mais elementos autônomos agregados uns aos outros (ilustração IX, na p. 202). De outro lado, a arte românica é uma arte da parede e da superfície: ela sublinha a importância de amplas superfícies de muralhas espessas e densas, cuja constituição em pedra é diretamente visível, no exterior, ou reproduzida por um estuque pintado, no interior. As necessidades técnicas combinam-se, aqui, aos móveis ideológicos, pois, à imagem da instituição de que ela é símbolo, a igreja quer ser uma fortaleza que se defende contra o mundo exterior e, então, não pode, simbolicamente, deixá-lo penetrar em seu seio, a não ser com prudência. É preciso que ela exalte esses muros que a protegem assim como as torres de campanários, que enquadram então maciçamente a fachada, para dar exatamente o sentido da vigilância da cidadela divina. É assim que a igreja românica aparece como uma cidade santa fortificada, prefiguração terrestre da Jerusalém celeste, exibindo suas muralhas de pedras preciosas, ilha de pureza espiritual em meio à ameaçadora confusão do mundo.

Para qualificar a arquitetura gótica, enumeram-se, geralmente, o arco ogival, a abóbada sobre cruzeiro de ogivas e o arcobotante, mas, dos três, somente o último talvez seja uma invenção gótica, uma vez que o cruzeiro de ogivas havia se estabelecido desde o fim do século XI no domínio anglo-normando (em particular, na catedral de Durham). O que revela bem mais a especificidade do gótico é uma combinação desses três elementos, a serviço de um projeto técnico-ideológico novo. Mesmo se, sem dúvida, convém temperar o papel inaugural



IX. Planta de um edifício românico, da primeira metade do século XII: Notre-Dame-du-Port, em Clermont-Ferrand.

Notre-Dame-du-Port oferece o exemplo típico de um edifício em cruz latina. Identificam-se a nave central flanqueada por duas naves secundárias sobrepostas por tribunas, o corpo ocidental associado à fachada, o transepto, cujo cruzeiro é coberto de uma cúpula, o coro cercado por um deambulatório com suas absidiólas. Nota-se que nenhum desses elementos utiliza um módulo de medida em comum: não há nem mesmo relação numérica entre a largura da nave central e aquela das naves secundárias, como também não há entre o comprimento do vão da nave e o do transepto.



X. Planta de um edifício gótico, da primeira metade do século XIII: a catedral de Santo Estevão, em Bourges.

A catedral de Bourges leva ao extremo a busca gótica de homogeneização do lugar sagrado e de uniformização construtiva. A nave central é flanqueada de quatro naves secundárias e completada por um duplo deambulatório. As capelas, que se abrem sobre o deambulatório, são tão pouco profundas que se inscrevem na largura dos contrafortes, e o transepto foi suprimido (nos lados da nave, as capelas laterais são acréscimos posteriores). Principalmente, o mesmo módulo de medida é utilizado de uma ponta a outra do edifício (um abobadado das naves secundárias equivalendo a um quarto do vão da nave central). Do mesmo modo, todos os elementos, tais como molduras, colunetas e capitéis, têm a mesma dimensão em todas as partes da igreja. A unidade do projeto arquitetônico foi, então, definida desde o início da construção, por volta de 1195, e mantida ao longo da segunda campanha, iniciada por volta de 1225, até o seu término, em meados do mesmo século.

Os dois planos estão em escalas muito diferentes e levar-se-á em conta o fato de que a catedral de Bourges é mais de duas vezes maior que a de Notre-Dame-du-Port.

atribuído habitualmente à igreja abacial de Saint-Denis, necrópole dos reis da França (Roland Recht), observa-se nela uma das primeiras formulações, ainda que parcial, desse projeto, entre 1130 e 1144, quando da reconstrução pelo abade Suger do coro e da fachada do edifício. Durante as décadas seguintes, o gótico afirma-se, adaptando-se a necessidades diversificadas, quando das obras de numerosas catedrais do centro do reino da França (Sens, a partir de 1140; Notre-Dame de Paris, a partir de 1163). Depois, atinge sua maturidade nos anos 1220-70, segundo modalidades em geral contrastantes (Chartres é terminada, no essencial, por volta de 1220; Amiens e Reims, por volta de 1240; Bourges, por volta de 1250). Pouco a pouco, o que se chama de *opus francigenum* (marcando, assim, que a Ilha de França é o seu berço) é adotado através de todo o Ocidente, com variantes múltiplas e cada vez mais refinadas, e torna-se, de Burgos até Praga e de Canterbury até Milão, a técnica de construção dominante até o início do século XVI.

Para explicitar esse novo sistema construtivo, sem equivalente na história, pode-se partir do cruzeiro de ogivas, formado por duas nervuras em pedra que se cruzam em ângulo reto e capaz de sustentar o restante da abóbada, feita de materiais mais leves (figura 18, na p. 204). Todo o peso da abóbada é, assim, direcionado para as quatro colunas que a sustentam, de modo que, mediante um contrapeso a essas forças assegurado por contrafortes e arcobotantes, os muros laterais perdem seu papel de sustentação e podem ser substituídos por amplas aberturas. Assim, têm-se os grandes vitrais que chamam a atenção tanto pela profusão quase impossível de captar das representações que contêm como pela luminosidade colorida com a qual eles inundam o edifício. A realização da arquitetura gótica é o desaparecimento tão radical quanto possível desses muros que caracterizam o edifício românico e a invasão do lugar de culto por uma luminosidade que, por certo, é rutilante e cambiante, mas que reduz os contrastes de sombra e claridade e tende a fazer do edifício uma unidade de luz. Se o românico era uma arte do muro, o gótico é uma arte da linha e da luz, sinal indubitável de uma relação com o mundo mais aberta, menos inquieta com o contato com as realidades mundanas, tão presentes nas próprias portas das catedrais.

Através ou além da importância da luz, dois princípios estão no coração da busca gótica. Em primeiro lugar, a unificação do espaço interior não é apenas a consequência da luz colorida e contínua difundida pelos vitrais; ela é, de início, ligada à adoção de plantas que tornam o edifício cada vez mais homogêneo (supressão das tribunas, atenuação dos transeptos, integração do deambulatório e das capelas laterais na unidade arquitetônica do coro) e que utilizam para todas as partes da igreja medidas coordenadas fundadas sobre um módulo único (ilustração X, na p. 202). Até no detalhe do desenho das colunetas ou molduras, tudo



18. Abóbadas sobre cruzeiro de ogivas e amplas vidraçarias: o coro e a nave da catedral de Leão, segunda metade do século XIII.

A catedral de Leão mostra a realização da busca do gótico, da qual a abóbada sobre cruzeiro de ogivas é um dos instrumentos técnicos privilegiados. Graças a este, formado por duas nervuras, cuja interseção é reforçada por uma chave de abóbada, as forças criadas pelo peso do abobadado concentram-se nos pilares laterais, escorados no exterior pelos arcobotantes e seus contrafortes. As tribunas podem, assim, ser suprimidas, e os muros laterais, substituídos por imensos vitrais rutilantes de cores e saturados de iconografia. Sob as altas vidraçarias aparece o trifório, série de arcaturas diante de vidraçarias menores e, mais abaixo, os arcos quebrados que dão sobre as naves secundárias. Poderíamos considerar a arquitetura gótica uma audaciosa combinação de pilares de sustentação e de paredes em vidro (o que a catedral de Leão, com seus 1800 m² de vitrais, exprime claramente). Não causará surpresa, então, que as vanguardas arquitetônicas do início do século XX, começando por Bauhaus, tenham podido reivindicar o gótico como uma das prefigurações de suas próprias buscas.

se faz ainda mais sistemático, recorrendo a formas pouco numerosas, mas associadas em múltiplas combinações. Diferentemente dos espaços hierarquizados e diversificados do românico, a arquitetura gótica busca a unificação pela articulação de elementos tão homogêneos quanto possível. É o que Erwin Panofsky nomeava “o princípio de clarificação” em funcionamento na arquitetura gótica, cuja preocupação de “auto-explicação” visava tornar perceptível o princípio construtivo do edifício, sintoma, aos seus olhos, de uma comunhão de pensamento e de hábitos com a escolástica contemporânea: as *Sumas teológicas* do século XIII não são, também elas, fundadas em um duplo princípio de recorte sistemático e de coerência totalizadora, de divisão em partes constantes, englobadas em um conjunto homogêneo, cuja estrutura é explícita com clareza?

O segundo princípio diz respeito a um desejo de espiritualidade. Um sinal manifesto disso é a negação do muro material, em proveito da luz, que a Idade Média considera espiritual e um símbolo de Deus (“a obra resplandece de uma nobre luz. Que o seu brilho ilumine os espíritos a fim de que, guiados por verdadeiras claridades, eles cheguem à verdadeira Luz, lá onde o Cristo é a verdadeira porta”, dizem os versos que Suger manda gravar na fachada de Saint-Denis). A verticalização crescente das linhas arquitetônicas, sublinhada pelas colunetas que articulam incessantemente os pilares, é uma outra manifestação sua, assim como a busca de uma altura sempre mais audaciosa para as abóbadas. Essa altura atinge 36 metros em Chartres, 38 em Reims, 42 em Amiens, ao passo que a intrepidez dos arquitetos góticos se eleva em vão até 48 metros em Beauvais, cujo coro desaba em 1284. Uma vez atingido esse limite, o apelo do céu se transfere para os acréscimos exteriores, e a flecha de pedra da catedral de Estrasburgo, no início do século XV, ergue-se a 142 metros, altura que não será superada por nenhum monumento até o século XIX. Imagina-se, então, sobretudo se se pensa no contraste com a fraca elevação das habitações urbanas, quanto os edifícios “superdimensionados” das catedrais deviam impressionar os contemporâneos (Roland Recht).

É verdade que as catedrais — associadas aos numerosos edifícios que as cercam, palácio episcopal, claustro canônico, Hotel-Deus — constituem o coração das cidades medievais. Financiadas pelos dons dos fiéis, mas particularmente pelos rendimentos senhoriais e eclesiásticos dos bispos e dos monges — quer dizer, pelo excedente produtivo de seus dependentes rurais —, esta é, com efeito, a ocasião de canteiros de obras longos e consideráveis, e até mesmo nunca terminados, que estimulam de modo notável a atividade urbana. A catedral e a cidade entretêm, assim, uma relação, ao mesmo tempo, íntima e ambígua: visível de muito longe, emblema da cidade e de sua interação crescente com os



19. São Francisco renunciando aos bens paternos, c. 1290-1304 (afrescos de Giotto na basílica de Assis). Este é o episódio crucial da conversão: em um ato teatral, Francisco se desnuda e abandona as vestimentas que obtivera de seu pai para significar sua renúncia à herança familiar. O bispo o cobre pudicamente com o seu manto, em um gesto carregado de um simbolismo de adoção, transposto aqui para o plano espiritual. Se a conversão se apresenta como um jogo têxtil (das vestimentas do pai ao manto do bispo), ela é, sobretudo, uma questão de parentesco: Francisco rompe com seus pais carnavais para fazer prevalecer o parentesco espiritual que une os membros da Igreja, enquanto seu gesto de prece aponta para a mão abençoadora do Pai divino. Um de seus biógrafos lhe atribui, de resto, estas palavras, ditas neste preciso momento: "Em toda a liberdade, daqui por diante, eu poderei dizer: Nosso pai que estás no céu! Pedro Bernadone não é mais meu pai". Quanto a Giotto, ele dá ao sistema de parentesco medieval a forma de uma perfeita geometria (parentesco carnal, parentesco espiritual, parentesco divino).

campos circundantes, a catedral parece, ao mesmo tempo, dominar a cidade, quase esmagá-la com suas dimensões, o que talvez seja apenas uma maneira de tornar sensível o poderio de uma instituição eclesial então triunfante.

Ordens religiosas inovadoras: os mendicantes

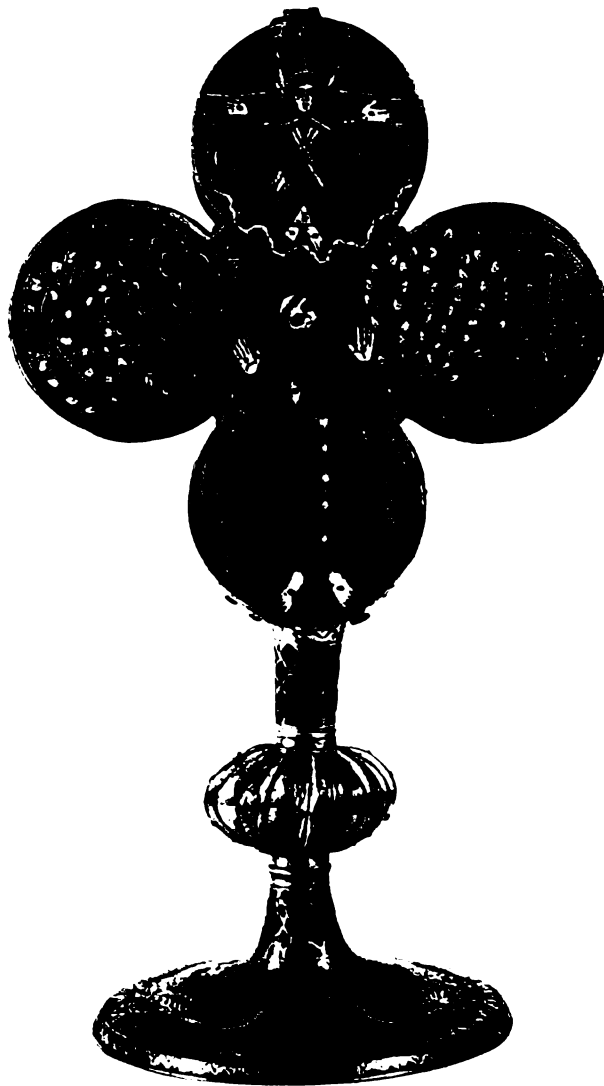
Entre os séculos XI e XIII, não é apenas a igreja de pedra que muda, mas também a Igreja como instituição. A criação das ordens mendicantes é um dos aspectos mais marcantes dessas transformações. Para começar, evocar-se-á a figura de são Francisco, personagem ao mesmo tempo singular e revelador das tensões de seu século. Para isso é preciso recorrer às diferentes *Vidas* redigidas por seus discípulos conforme as regras do gênero hagiográfico, com a intenção de atestar a santidade de Francisco e de fortalecer o seu culto. Trata-se, então, menos de uma “verdade” biográfica que deve ser procurada nos textos do que a expressão dos modelos e dos valores ideais de uma época. Francisco nasceu em 1181 ou 1182, em Assis, uma das cidades da Itália central em que o comércio floresce precocemente. Ele é o filho de um rico mercador, do qual lhe incumbe continuar os negócios. Mas o jovem Francisco põe-se em busca de ideais mais elevados, sinal de que o desenvolvimento das atividades urbanas não significa, necessariamente, a formação de uma “burguesia” dotada de valores próprios bem assentados. Interiorizando inconscientemente as hierarquias de seu tempo, ele sonha, de início, com as proezas cavaleirescas e se prepara para partir para a guerra no Sul da Itália. Mas uma visão sobrenatural o dissuade disso. Depois, enquanto ele ora na igreja de San Damiano, diante da imagem de Cristo na cruz, este dirige-se a ele e o convida a reconstruir a sua igreja. Como bom laico, que as realidades materiais ainda impedem de elevar-se até as verdades espirituais, Francisco acredita dever tornar-se pedreiro para reconstruir o edifício que ameaça cair em ruínas. Mas, evidentemente, é para uma missão mais alta que Cristo o chama. Francisco, cuja conduta o põe em conflito com seus pais, pouco a pouco toma consciência disso e renuncia à herança paterna. Em um ato definitivo de conversão, ele se desnuda para restituir a seu pai os tecidos com os quais este faz comércio e põe-se, nu, sob a proteção do bispo (figura 19, na p. 206). Em vez da comodidade material que seu nascimento devia lhe proporcionar, ele abraça a exigência de uma pobreza radical e escolhe “seguir nu o Cristo nu”.

Sua mensagem, que começa então a pregar pela palavra, e sobretudo pelo exemplo, surpreende por sua simplicidade: viver com o Evangelho por única regra, fazer penitência. Francisco a põe em prática através de uma devoção que associa o imediatismo e uma certa alegria, manifestação de uma comunhão com

Deus, que, entretanto, só poderia ser atingida pelo rude caminho da penitência. Essas características fizeram freqüentemente comparar Francisco e seus companheiros, ao quais ele recomenda ter “o semblante sorridente”, ao jogral, ofício por muito tempo condenado pela Igreja. Elas se exprimem também no famoso *Cântico do irmão Sol*, em que Francisco faz o elogio da natureza e do prazer que ela proporciona ao homem. Aí está uma das tensões constitutivas do personagem: a conjugação da penitência e do júbilo, ou, mais precisamente, a escolha de uma penitência extrema que não leva à fuga do mundo, mas ao amor a ele. Os habitantes de Assis, que vêem Francisco andar hirsuto e em trapos, perguntam se não há nele alguma loucura e é um pouco isso que exprime o seu apelido “*Poverello*”.¹⁹ Mas este exemplo vivo de pobreza e de penitência lhe vale também um renome cada vez maior, que atrai para junto dele discípulos em número crescente.

Logo, Francisco encontra-se à frente de uma pequena comunidade, que a instituição eclesial poderia julgar perigosa e incontrolável, como indica a primeira reação de Inocêncio III. Ela, no entanto, faz a escolha inversa e, em 1209, o papa é convencido, embora com reservas, a aprovar o modo de vida proposto por Francisco e a lhe conceder o direito de pregar. Mas o desejo de enquadrar essa experiência e de lhe dar formas compatíveis com as estruturas de poder em vigor na Igreja conduz Honório III a exigir a redação de uma regra formal: a de 1221 é recusada (*Regula non bullata*), até que novas modificações, atenuando ainda mais o radicalismo do projeto inicial, permitam, finalmente, sua aprovação em 1223 (*Regula bullata*). À medida que a comunidade cresce, Francisco afasta-se das necessidades impostas pela direção espiritual e material de uma ordem. Em breve, renuncia a ser o seu chefe e escolhe viver como eremita, no monte La Verna. Penitências e privações extremas acentuam-se, em um esforço para aproximar-se ainda mais de Deus, até o ponto em que Francisco, doente, parece não ser mais do que uma ferida viva. É nesse momento, em 1224, que a tradição situa o milagre da estigmatização, cuja descrição toma forma ao longo das sucessivas biografias de Francisco, como demonstrou Chiara Frugoni. Segundo a *Legenda maior*, que Boaventura, superior-geral da ordem franciscana, redige em 1263 e impõe como a única versão autorizada (a ponto de ordenar a destruição das narrativas anteriores, em particular as duas *Vidas*, redigidas por Tomás de Celano), Francisco teria tido uma visão divina, sob a forma híbrida de um serafim e de Cristo na cruz, cujas cinco chagas da Paixão teriam sido impressas em seu corpo, ainda visíveis quando de sua morte (figura 20, na p. 209). Tal milagre, totalmente inédito e reconhecido pelo papado somente em 1237, provoca

19. Em italiano, pobrezinho, coitado. (N. T.)



20. A estigmatização de são Francisco: relicário esmaltado contendo relíquias do santo, c. 1228 (Museu do Louvre, Paris).

No reverso deste relicário, lentes de cristal permitem ver as relíquias do santo, recentemente canonizado. No lado visível aqui, uma decoração em esmalte campeado (técnica altamente apreciada para a decoração dos objetos litúrgicos) mostra uma das primeiras representações da estigmatização de Francisco. A aparição é a de um serafim, mais do que a de Cristo na cruz, mas os pés e as mãos portando as chagas da Paixão são bem visíveis. A impressão dos estigmas não está materializada por raios ligando o corpo do Cristo-serafim e aquele do santo — como Giotto terá a idéia por volta de 1290 —, mas Francisco, de braços afastados e inclinado, como para se oferecer aos efeitos da aparição, carrega, no seu próprio corpo, as marcas do sacrifício de Cristo.

vivas polêmicas. Muitos contemporâneos permanecem incrédulos ou mesmo hostis a uma inovação quase escandalosa, que põe Francisco excessivamente alto a seus olhos, até o momento em que outros santos, a começar pela dominicana Catarina de Siena, imitam seu exemplo e reduzem, assim, o seu excessivo privilégio. É que o alcance da estigmatização não deixa dúvidas a ninguém: para Boaventura e os franciscanos que se constituíram em promotores do milagre, ele transformava Francisco em um santo perfeito, quase angélico, e era a realização lógica de uma vida devotada à imitação de Cristo. Recebendo as marcas mais eminentes do sacrifício divino, Francisco identificava-se, em sua própria carne, com o Salvador. Ele se tornava um segundo Cristo, vivendo novamente entre os homens, “um outro Cristo”, segundo a expressão de Boaventura. Em um prazo particularmente breve, dois anos depois de sua morte, ocorrida em 1224, Francisco de Assis era canonizado.

Durante a sua vida, Francisco não cessará de tomar as instituições e os costumes de seu tempo a contrapelo. Fundador de uma ordem, se bem que ele continue um laico (um dos raros que a autoridade eclesial autorizou a pregar), próximo dos pobres a ponto de permanecer um dos seus, apesar do sucesso de seu empreendimento, sempre opondo o dever da penitência às necessidades institucionais, ele evita, entretanto, atacar frontalmente a hierarquia: nesse sentido, poderíamos defini-lo como um rebelde integrado. Ele é portador de uma mensagem que, de um lado, corresponde às aspirações de seu tempo (a insistência sobre a Encarnação e a Imitação de Cristo), mas cujo radicalismo evangélico é, em parte, inassimilável pela Igreja. Era, então, lógico que a história da Ordem Franciscana fosse marcada, ao menos durante um século, por violentos conflitos entre uma corrente espiritual, partidária de uma fidelidade rigorosa ao fundador, e os conventuais, defensores de uma acomodação com as regras da instituição eclesial. A interpretação da vida de Francisco, imposta por Boaventura, é uma clara vitória dos últimos, antes mesmo que a disputa se concentre sobre a questão da pobreza, exigência absoluta para os espirituais, que argumentam que Cristo jamais havia possuído algo. No entanto, no início do século XIV foi-lhes necessário ou aceitar uma maior moderação para se manter na comunidade da ordem, ou derivar para a heresia, como fazem os “*fraticelles*”. Ao final desse processo tumultuoso, a figura de Francisco terá sido, então, integrada à instituição eclesial e, finalmente, posta a seu serviço.

¹ Evocar-se-á mais brevemente Domingo de Guzmán, nascido por volta de 1170 em Caleruega (Castela), em uma família da pequena aristocracia. Ele opta por uma carreira eclesiástica tradicional e torna-se cônego da catedral de Osma. Acompanhando seu bispo no Sul da França, ele descobre o impacto do catarismo e decide consagrar-se à luta contra a heresia. Ele começa a pregar na região



21. O Triunfo da Igreja e dos dominicanos, 1366-68 (afrescos de Andrea di Bonaiuto, capela dos Espanhóis, Santa Maria Novella, Florença).

Fazendo face à representação do Triunfo de São Tomás (adequadamente localizado na sala capitular de um convento dominicano), esta vasta alegoria da Igreja põe o acento sobre práticas que se tornaram essenciais durante os últimos séculos da Idade Média, especialmente a pregação e a confissão. Embaixo, à esquerda, um imponente edifício eclesial é associado à hierarquia clerical, reunida em torno do papa. À direita, os dominicanos têm o papel principal: eles pregam e combatem os heréticos, enquanto cães devoradores lembram que sua missão está inscrita em seu nome (*domini canes*). Acima, quase no centro do afresco, um sacerdote recebe a confissão de um fiel ajoelhado diante dele (o confessionário não existe durante a Idade Média). A confissão está no cruzamento dos caminhos: aqueles que recorrem a ela são convidados por São Domingo a avançarem para o paraíso. Tais como almas puras vestidas com túnicas imaculadas, eles são ali acolhidos por São Pedro, símbolo da instituição eclesial e guardião da porta do céu. Uma vez transposto esse limiar, os eleitos gozam da visão beatífica, quer dizer, da contemplação da essência divina, que aparece em meio a uma corte de anjos. Tal é a recompensa suprema, à qual os cristãos chegam seguindo os ensinamentos da Igreja e recebendo, graças a ela, os sacramentos salvadores. Assim, o afresco sobrepõe notavelmente os três sentidos da palavra "igreja": o edifício, a instituição clerical e a comunidade dos fiéis, chamada a se reunir na glória celeste.

de Fanjeaux, logo acompanhado por alguns discípulos que levam uma vida evangélica, depois funda um primeiro convento em Toulouse. Em 1217 o papa aprova a nova ordem, posta sob a regra de santo Agostinho. Domingo vê na pregação, apoiada pelo estudo e pela penitência, uma arma indispensável contra os inimigos da Igreja. Os novos conventos daqueles que são chamados, justamente, de frades pregadores multiplicam-se rapidamente, e Domingo morre à frente de uma ordem poderosa, em 1221 (sua canonização ocorre em 1234). O percurso do fundador castelhano não se parece nada com o do santo de Assis: ~~ele~~ é, logo de início, estreitamente ligado à instituição eclesiástica e, em particular, à luta contra a heresia. De resto, os dominicanos tornar-se-ão especialistas nas tarefas inquisitoriais e assumirão com orgulho essa função, considerando-se os “cães do Senhor” (*domini canes*, de acordo com um jogo de palavras que o seu nome permite em latim; figura 21, na p. 211). Os dominicanos também orientam imediatamente suas atividades para o estudo e o esforço intelectual indispensável para argumentar ao serviço da Igreja. Eles multiplicam, então, os *studia* destinados à formação de seus membros, enquanto os primeiros franciscanos procuram formas mais simples e mais imediatas de contato com Deus. Entretanto, a despeito dessas diferenças iniciais, a evolução das duas ordens se aproxima, e muito em breve estarão, ao mesmo tempo, unidas por objetivos e práticas bastante semelhantes e opostas por uma intensa rivalidade.

O sucesso das duas ordens que são chamadas de mendicantes, pois elas querem, em seus inícios, nada possuir e viver apenas de dons de caridade, estende-se logo a toda a cristandade. Os frades pregadores, caracterizados pela sua vestimenta branca recoberta por um manto negro, são cerca de 7 mil por volta de 1250 e dispõem de setecentos conventos no fim do século XIII, enquanto os franciscanos (também chamados frades menores, em razão de sua humildade), vestidos com um hábito de lã crua ou bege (nem pintado, nem embranquecido) e reconhecidos, como Francisco, pela simples corda com um nó atada à sua cintura, são talvez 2.500 por volta de 1250 e se repartem em cerca de 1.600 estabelecimentos meio século mais tarde. Outras ordens mendicantes de menor importância também surgem, mas o Concílio de Lyon II (1274) limita seu número a quatro: além dos franciscanos e dos dominicanos, trata-se dos carmelitas, ordem fundada em 1247, e dos eremitas de santo Agostinho, ordem criada em 1256. Cada ordem, sob direção de um superior-geral e de responsáveis provinciais, é dotada de uma coesão muito mais forte que as redes monásticas anteriores. Cada uma delas conta, além de seu ramo masculino, com um componente feminino — como a Ordem das Clarissas, fundada por santa Clara de Assis, associada aos franciscanos — e uma ordem terceira, na qual são acolhidos os laicos que desejam viver devotadamente. O ideal de pobreza, associado

a humildade e à penitência, é a característica primeira das ordens mendicantes. Mas, como todas as outras aventuras monásticas anteriores, esbarra no paradoxo do sucesso, que leva à multiplicação dos dons e à acumulação dos bens. Se as ordens tradicionais impunham que cada monge não possuísse nada a título individual, mas aceitavam as doações feitas à instituição, as ordens mendicantes, preocupadas em dar sentido ao ideal de pobreza, recusam essa opção. Mas, logo, precisam forjar a teoria segundo a qual os bens recebidos por elas são propriedades do papa e que a ordem tem apenas o seu uso, o que os franciscanos espirituais não deixam de denunciar como uma ficção hipócrita.▲

A contribuição das ordens mendicantes tem a ver ainda mais com uma concepção original do papel do clero regular. Mesmo aceitando uma regra de vida comunitária e ascética, os mendicantes não optam por uma fuga do mundo. Mesmo quando se referem idealmente ao exemplo dos eremitas do deserto (Alain Boureau), assumem, na prática, viver em meio aos fiéis para pregar pela palavra e pelo exemplo (na verdade, essa vocação pastoral caracteriza somente os ramos masculinos das ordens; as mulheres permanecem confinadas em uma clausura tradicional, o que, sem dúvida, favorece o desabrochar, particularmente entre as dominicanas, de uma intensa devoção mística, que vem compensar a sua exclusão das tarefas assumidas pelos frades). O século XII já havia visto certa aproximação entre regulares e seculares, mas os mendicantes dão o passo suplementar instalando-se no coração das cidades (estes estranhos regulares, urbanos e pregadores, são, de resto, chamados de frades, não de monges). As ordens mendicantes aportam, assim, uma contribuição decisiva à Igreja de seu tempo, assumindo um enquadramento e uma atividade pastoral adaptados aos meios urbanos. Agindo assim, intervêm em um terreno que é, normalmente, do clero secular, e os conflitos entre mendicantes e seculares não faltam, por exemplo, no seio da Universidade de Paris e, mais amplamente, nas cidades, onde os bispos vêem com desconfiança esses pregadores extremamente bem preparados, cujos sermões têm mais sucesso que aqueles dos seculares e que captam para suas vastas igrejas os dons dos fiéis. O laço entre ordens mendicantes e fenômeno urbano é, de resto, tão claro que se pôde estabelecer uma correlação entre a importância das cidades medievais e o número de conventos mendicantes que elas abrigam (Jacques Le Goff). Em todas as cidades da Europa, sua implantação se faz segundo uma mesma lógica: tendo necessidade de um amplo terreno, os conventos mendicantes se estabelecem nos limites da zona construída e, considerando a concorrência existente entre eles, o mais longe possível uns dos outros, segundo uma geometria bastante regular. Se uma cidade abriga dois conventos mendicantes, o meio da linha que os liga é ocupado pelos edifícios principais da cidade; se eles são três, o centro urbano ocupa aproximadamente o ponto central do triângulo formado por eles.

A Igreja, a cidade e a universidade

Seria imprudente, como já se disse, pensar a cidade medieval sem a Igreja: a catedral gótica é o sinal bastante visível da presença da instituição eclesial; as ordens mendicantes são os agentes de uma atividade pastoral com destinação essencialmente urbana; a “religião cívica” oferece à cidade seus principais rituais e seus mais preciosos símbolos. Mas esta evocação seria excessivamente incompleta se não se mencionasse o desenvolvimento das escolas urbanas e das universidades, uma das mais notáveis criações da Idade Média. Ao longo do século XII, importantes evoluções conturbam o quadro educacional em vigor desde a Alta Idade Média. Enquanto as escolas monásticas declinam, as escolas de catedrais, ainda sob a responsabilidade dos bispos, conhecem rápido crescimento. Anteriormente dotadas de um recrutamento estritamente local e oferecendo uma formação elementar aos futuros clérigos da diocese, algumas dentre elas começam a exercer grande atração em decorrência da reputação de seus mestres. O número de estudantes aumenta e a ambição dos ensinamentos cresce, tanto em direito e medicina como também em teologia, termo cujo uso Abelardo é um dos primeiros a promover. Mestres e alunos, pouco a pouco, tomam consciência de que formam um meio específico, cuja atividade intelectual constitui a tarefa característica. Mesmo se esta permanece intimamente ligada à Igreja, é sem dúvida essa emergência dos “intelectuais” medievais, segundo a expressão de Jacques Le Goff, que permite compreender a formação das universidades. Estas correspondem a um desejo de auto-organização da comunidade de mestres e estudantes, do mesmo modo que todo outro ofício urbano, e a uma vontade de autonomia em relação ao bispo, que mantinha até então seu controle sobre as escolas e reafirmava seu direito exclusivo de conferir a licenciatura (autorização para ensinar).

Bolonha, que domina o ensino do direito civil e canônico na cristandade, é, sem dúvida, a primeira universidade, formada desde o fim do século XII, mas seus mais antigos estatutos conservados, que a definem como a comunidade apenas dos estudantes, datam somente de 1252. A “universidade de mestres e escolares de Paris” é um agrupamento voluntário formado nos primeiros anos do século XIII, ao qual o legado do papa confere seus estatutos e privilégios em 1215. Em seguida, eles são solenemente confirmados por Gregório IX, após uma greve dos mestres, provocada pelos afrontamentos entre estudantes e guardas reais. Depois, a proeminência intelectual de Paris, incontestada durante certo tempo, enfrenta a concorrência de Oxford que, orientada de início para o direito, impõe sua competência em matéria de teologia a partir dos anos 1220. Os estatutos de que se dotam então essas universidades consagram suas

características essenciais: o ensino não é mais submetido à autoridade do bispo e diz respeito unicamente à corporação de mestres, os quais definem suas normas. A partir dali, a universidade é “um corpo profissional incorporado na Igreja a título de instituição autônoma que, subtraída da jurisdição dos bispos e dos senhores, é submetida unicamente ao poder pontifício e a seu controle doutrinal” (Franco Alessio). Entre as primeiras universidades européias, dotadas de estatutos no primeiro quartel do século XIII, é preciso citar ainda Cambridge para a teologia, Montpellier para a medicina, Salamanca, Nápoles, Pádua e, apenas pouco mais tarde, Toulouse (1234). Passada esta data, as numerosas universidades criadas têm, em geral, apenas uma importância limitada e um recrutamento regional.

Em cada universidade, a autonomia permite à assembléia dos mestres, sob a condução de seu reitor, decidir sobre sua organização interna (distingue-se, em geral, a faculdade de artes, propedêutica em que são ensinadas as artes liberais do *trivium* — retórica, gramática e dialética — e do *quadrivium* — aritmética, geometria, astronomia e música — e as “grandes” faculdades, de teologia, direito ou medicina), bem como sobre o recrutamento de alunos e a cooptação de professores, sobre os programas e autores ensinados, sobre os métodos utilizados e os graus conferidos (bacharelado, licenciatura, mestrado ou doutorado). Mas o exercício da autonomia não se dá sem conflitos. Assim, o lugar preponderante que os frades mendicantes começam a ocupar nas universidades a partir dos anos 1230 suscita a hostilidade dos mestres seculares, que se queixam notadamente da concorrência desleal daqueles que, pelo fato de pertencerem a uma ordem, podem ensinar gratuitamente. Mas a posição dos mestres mendicantes, que logo monopolizam as cátedras de teologia mais renomadas, é sistematicamente confirmada pelo papado, especialmente por Alexandre IV em 1225. É bem o sinal de que as ordens mendicantes exercem papel central na instituição eclesial de seu tempo. Por decorrência, só pode ser dominante seu lugar no seio das universidades, cuja função principal é fornecer à Igreja seus fundamentos ideológicos mais firmes, ao mesmo tempo que a parte mais instruída de seus prelados (muitos dos quais entram para o serviço das administrações principescas ou reais).

O exercício de autonomia é combinado com a relativa homogeneidade dos ensinamentos e das formas de organização, o que manifesta a universalidade do poder pontifício, do qual dependem as universidades. A escolástica é seu método por excelência. Suas raízes remontam ao século XII: Anselmo de Canterbury (1033-1109) esforça-se, notadamente em seu *Por que Deus se fez homem*, para associar a fé e o intelecto (“*fides quaerens intellectum*”) e convencer tanto por raciocínios demonstrativos como pelo recurso aos argumentos de autoridade (as

Escrituras e os Padres da Igreja); Abelardo (1079-1142) desenvolve, especialmente em seu *Sic et non*, os princípios da argumentação dialética e os métodos visando resolver as contradições entre as diferentes autoridades bíblicas e patrísticas. Mas a escolástica das universidades do século XIII amplifica e aperfeiçoa os métodos de raciocínio e de argumentação, codificados segundo regras admitidas pela comunidade de mestres. A leitura comentada dos textos bíblicos e de obras servindo de manuais, como o *Livro das sentenças* de Pedro Lombardo, mestre e bispo de Paris entre 1135 e 1160, continua sendo a base do trabalho escolástico. Trata-se de estabelecer seu sentido autêntico, por um exame metódico tão impessoal quanto possível. A *quaestio* (alternativa do tipo será isto... ou então...?) é a outra forma dominante da atividade intelectual: ela pode dar lugar a um debate oral (*disputatio*) sobre um tema determinado pelo mestre (a menos que se trate de questões “quodlibetas”,²⁰ as mais imprevisíveis), ou então ser objeto de uma redação escrita, segundo uma organização quadripartida constante (autoridades a favor da primeira solução; objeções e autoridades contrárias; tese do autor; resposta às objeções).

A conjunção de um vasto conjunto de *quaestiones*, que formam um tratamento completo do respectivo campo, leva às grandes *Sumas teológicas* que marcam o apogeu da escolástica universitária do século XIII. Os franciscanos Alexandre de Halès (a *Suma* que leva seu nome, terminada por seus alunos, é a primeira do gênero) e Boaventura (1221-74), os dominicanos Alberto, o Grande (1193-1280) e Tomás de Aquino (1225-74), ilustram-se particularmente neste gênero totalizador, cujas ambições são nada menos que sintetizar e esclarecer, pela força do raciocínio, o conjunto dos problemas relativos a Deus, ao homem, ao universo e à organização da sociedade. Além da teologia, os métodos escolásticos do mundo universitário estendem-se ao estudo do direito e a certas disciplinas baseadas, em parte, na demonstração e na verificação, e cujos nomes aparentam-se aos das ciências modernas (sobretudo a matemática, o estudo da natureza e a astronomia). Estas florescem sobretudo em Oxford, onde se ilustra Roberto Grosseteste (1175-1253). Apesar dos afrontamentos que a dividem, particularmente quanto à recepção das obras de Aristóteles e de seus comentaristas árabes (eles levam à condenação, em 1277, por Estevão Tempier, bispo de Paris, de 219 teses atribuídas aos averroístas parisienses e, em certos casos, a Tomás de Aquino), a escolástica do século XIII aparece como um monumento coletivamente erigido à glória da Igreja triunfante e como a expressão mais acabada da ideologia consubstancial à ordem da sociedade cristã.

20. Do latim *quolibet*, “não importa para onde”; proposição sustentada aleatoriamente, ao bel-prazer do autor ou orador. (N. T.)

Pregação, confissão, comunhão: uma nova tríade

A partir do fim do século XII, uma insistência nova sobre certas práticas reformuladas leva a uma configuração inédita, cujo centro é ocupado pelo tríptico pregação-confissão-comunhão. Como se disse, profundas transformações afetaram a comunhão, sacramento “terrível”, ato capital que assegura, ao mesmo tempo, a coesão da comunidade cristã e sua divisão hierárquica entre os clérigos e os leigos (assim, no decorrer do século XII, a comunhão sob as duas santas espécies, o pão e o vinho, é progressivamente reservada aos clérigos, ao passo que os leigos têm acesso somente à primeira). Convém, então, lembrar aos leigos, tornados talvez hesitantes pela sacralidade esmagadora do rito, a necessidade de comungar regularmente. É por isso que, na sequência de várias assembleias diocesanas, mas dessa vez por intenção de toda a cristandade, o Concílio de Latrão IV (1215) torna obrigatório a todos os fiéis receber a comunhão ao menos uma vez por ano, na Páscoa (cânone *Omnis utriusque sexus*). Exigência mínima, que diz muito sobre os limites da participação sacramental dos leigos ordinários, essa regra enseja uma consequência considerável, pois ninguém poderia, sob pena de graves riscos espirituais, receber a eucaristia sem estar previamente purificado de seus pecados. A obrigação da comunhão anual impõe, então, o dever de uma confissão igualmente anual.

Na Antiguidade tardia e nos primeiros séculos da Alta Idade Média, a Igreja havia admitido a possibilidade de uma penitência que permitia purificar-se dos pecados cometidos após o batismo. Tratava-se, então, de um ritual público que só podia ser realizado uma única vez e era, por consequência, em geral retardado até a aproximação da morte. Depois, a partir do século VII, os monges irlandeses introduzem em toda a cristandade o sistema de penitência tarifada,²¹ em vigor até o século XII. Renovável, ela dava lugar a um ritual de reconciliação pública, com frequência realizado no portal norte das igrejas, que os penitentes deviam atravessar arrastando-se sobre os joelhos e os cotovelos, depois de terem cumprido escrupulosamente as indicações do *Livro de penitências*, que fixa para cada falta o nível das penitências requeridas, sob forma de preces, jejuns, mortificações diversas ou peregrinações (figura 50, na p. 498). No século XII, o formalismo rígido de tal sistema devia parecer cada vez mais inadequado, ao passo que os mestres em teologia, como Abelardo, definiam o pecado como uma propensão interior e sublinhavam a necessidade de avaliar os atos humanos levando em conta sua intenção. De fato, uma prática penitencial renovada surge

21. Na qual a cada falta corresponde uma penitência precisa, como uma espécie de “taxação” dos pecados. (N. T.)

então, sendo depois sancionada pelo Concílio de Latrão IV. A confissão — declaração ao sacerdote dos pecados cometidos em ato, em intenção ou em pensamento — é, doravante, a parte essencial da penitência: desnudando o coração culpado do fiel e pela humilhação que ele experimenta com isso, ela constitui uma pena que ele inflige a si mesmo. Como disse Pedro, o Cantor, mestre em teologia de Paris, morto em 1197, “a confissão oral constitui o essencial da expiação”. Isso é tão verdadeiro que, dali em diante, o sacerdote concede a absolvição tão logo a confissão esteja acabada e a contrição tenha sido manifestada, sem nem mesmo esperar que a satisfação (o ato de penitência imposto ao fiel) seja realizada. Esta, no entanto, permanece indispensável, e um cristão que morre confesso, mas sem ter cumprido a penitência requerida, está destinado às flamas do purgatório. É verdade que o recurso crescente às indulgências contribui, então, para evitar tais situações. Havia muito tempo, o dom de caridade ou ainda a participação em uma cruzada podia valer uma indulgência, quer dizer, uma remissão de pena, anulando a necessidade de realizar a satisfação penitencial. Assim, a visita a um santuário e, sobretudo, a prece diante de certas imagens permitem suspender as penitências a serem realizadas, enquanto, a partir do século XIV, as indulgências prolongarão seus efeitos até o além, encurtando os tormentos das almas do purgatório.

Uma tarefa delicada cabe, a partir de então, aos sacerdotes, que devem conduzir o exame de consciência de todos os fiéis, obrigados a se confessar ao menos uma vez ao ano (sem falar de um laico exemplar, como são Luís, que recorre ao seu confessor, em média, uma vez por semana e o tem permanentemente à sua disposição, de dia e à noite, a fim de jamais permanecer em estado de pecado mortal, o que ilustra bastante bem o papel central adquirido pela confissão no sistema eclesial da época). Como interrogar o penitente com zelo suficiente para cercar os pecados sem esquecer nenhum (a confissão seria, então, nula), mas também com tato suficiente para evitar que a vergonha crie obstáculos para uma confissão completa? Como mesurar com equidade atos e pensamentos, levando em conta todas as circunstâncias particulares e avaliando as intenções que dão o verdadeiro sentido a cada gesto? As dificuldades são tão grandes que o desenvolvimento da confissão auricular conduz à profusão de novos tipos de obras. As *Sumas de confissão*, as primeiras das quais são devidas a Tomás de Chobham (1210-15), Raimundo de Peñafort e João de Friburgo, fornecem uma classificação dos pecados que permite guiar o trabalho do confessor e examinam metodicamente todas as dificuldades e todos os “casos de consciência” que é possível encontrar. Os *Manuais de confessores* simplificam uma matéria cada vez mais densa, a fim de poderem ser utilizados, na prática, por simples sacerdotes. Se acrescentarmos as *Sumas* consagradas aos vícios e às vir-

tudes, assim como os tratados morais destinados aos leigos, uma quantidade considerável de manuscritos é, então, votada ao aperfeiçoamento das técnicas de introspecção da alma cristã. Mas se, de certa maneira, a confissão prefigura a psicanálise, notadamente pelo papel regenerador que confere à palavra e à declaração da falta, ela também se distingue radicalmente: enquanto a psicanálise não confere nenhuma absolvição, a confissão articula a declaração libertadora ao reforço do poder da instituição clerical, intermediária obrigatória para a salvação (figura 21, na p. 211). Como preço do perdão que ela concede, a Igreja se atribui, graças à confissão, um temerário instrumento de controle dos comportamentos sociais e se imiscui no mais secreto das consciências individuais.

O desenvolvimento da confissão é acompanhado daquele da pregação. A prática dos sermões e das homilias remonta, é verdade, à Antiguidade, mas, durante séculos, a pregação permaneceu integrada à missa e concebida como um exercício erudito destinado principalmente aos próprios clérigos. No século XII, entretanto, ela se amplia notavelmente e os leigos são seus destinatários prioritários, tanto da parte dos regulares, como são Bernardo, ardente pregador, como dos seculares, como Jacques de Vitry (1165-1240) ou Alain de Lille, autor de uma importante *Arte de pregar*. Mas são principalmente os frades mendicantes que fazem da pregação um instrumento central de instrução dos leigos. Dominicanos e franciscanos tornam-se “verdadeiros profissionais da palavra” (Hervé Martin), formados na arte de pregar nos *studia* de suas ordens, difundindo em toda a cristandade “uma palavra nova” (Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt). A pregação é também um aspecto inerente ao ministério pastoral dos seculares, mas o papado apóia decididamente a intervenção desses especialistas que são os frades mendicantes, aos quais o Concílio de Latrão IV confia a missão de “ajudar os bispos no ofício da santa pregação”. Doravante, os sermões são com frequência pronunciados nas praças públicas, aos domingos e nos dias festivos; eles também são organizados em vastos ciclos na época de Natal, Quaresma, Páscoa, Pentecostes ou quando da passagem de um pregador itinerante reputado. Sobretudo, a nova palavra afasta-se dos modelos eruditos anteriores e pretende transmitir a mensagem divina ao mesmo tempo que “fala de coisas concretas e palpáveis que os fiéis conhecem por experiência”. O estilo vivo e, por vezes, teatralizado dos pregadores, assim como o recurso constante aos *exempla*, anedotas ou breves narrativas divertidas, destinadas a captar a atenção do público, dando lugar a uma lição de moral, dos quais o dominicano Estevão de Bourbon (1190-1261) compôs a mais ampla coletânea, completam o dispositivo de uma palavra que se pretende eficaz.

Mas, eficaz para quê? A pregação visa, evidentemente, “fazer crer”, quer

dizer, inculcar os rudimentos doutrinários e as normas elementares da moral definida pela Igreja. Nesse sentido, é um instrumento decisivo de aprofundamento da “aculturação cristã” nos últimos séculos da Idade Média (Hervé Martin). Mas o desenvolvimento da pregação é também ligado ao da confissão: não somente os sermões vangloriam os méritos da confissão (uma só lágrima de contrição tem “a virtude de apagar todo o fogo do inferno”, explica o dominicano Giordano de Pisa, nos primeiros anos do século XIV), mas, sobretudo, pela evocação das faltas cometidas e da salvação que se arrisca perder, eles visam criar um choque salutar, propício a pôr os fiéis no caminho da confissão. É por isso que Humberto de Romans, um outro dominicano morto em 1277, pôde afirmar: “Semeia-se pela pregação, colhe-se pela confissão”. A pregação é justamente uma incitação à confissão; e a tríade pregação-confissão-comunhão forma, a partir do século XIII, um conjunto fortemente articulado, no coração das práticas novas da cristandade.

Ritualismo e devoção: uma mudança de equilíbrio?

De tudo isso, decorrem notáveis mudanças de tonalidade no seio da cristandade. Não se trata, entretanto, de rupturas radicais, mas antes de inflexões de equilíbrio no seio das tensões constitutivas do sistema eclesial. Nós nos contentaremos, aqui, com um exemplo (veja também a segunda parte, capítulo IV). Durante a Alta Idade Média, e até o século XII, as práticas cristãs parecem caracterizadas por um ritualismo generalizado, de que o clamor monástico e a humilhação dos santos são bastante ilustrativos. Evocando um Deus distante com traços veterotestamentários, o cristianismo parece quase se resumir à prática dos sacramentos essenciais, às múltiplas liturgias que ordenam a vida dos clérigos e ao culto dos santos, que é, antes de tudo, o culto das relíquias. Seria, é verdade, absurdo negar que o culto dos santos conserva um papel central até o fim da Idade Média e mesmo bem depois. De resto, é o dominicano genovês Jacopo de Varazze (1230-98) que compila um dos best-sellers medievais destinado a um durável sucesso, a *Legenda áurea*, que é para a hagiografia o que as *Sumas* são para a teologia. Mais ou menos no mesmo momento, o rei são Luís desespera-se por causa da perda do Santo Cravo e acolhe como penitente, pés nus e vestido com uma simples túnica, uma relíquia, bastante excepcional na verdade, a coroa de espinhos, para cuja aquisição ele consagrou muitos esforços e dinheiro e para qual fez construir, como um imenso relicário no centro de seu palácio, a Sainte-Chapelle.

O deslocamento da ênfase está vinculado, aqui, a uma evolução dos critérios e dos modelos da santidade. A importância relativa dos milagres, que fazem dos santos heróis dotados de poderes excepcionais, tende a diminuir em proveito da apresentação de comportamentos morais que devem servir de exemplo aos fiéis (André Vauchez). É verdade que existem exceções retumbantes, como a estigmatização de Francisco, mas, no conjunto, os textos hagiográficos dão menos lugar aos milagres realizados em vida e há muitos santos recentes cujo poder sobrenatural só se revela após a morte, pelas curas realizadas em suas tumbas. Durante suas vidas, eles não são super-homens, mas somente cristãos exemplares, devotando-se à penitência e esforçando-se pela perfeição moral. Quanto aos simples fiéis, se a prática dos sacramentos e a intercessão dos clérigos continuam sendo os meios indispensáveis de acesso à salvação, o desenvolvimento da confissão e do exame de consciência os obriga a escutar seus atos e, mais ainda, suas intenções. A preocupação moral e a casuística dos pecados — sempre articulados à necessidade sacramental da confissão — ganham então importância inédita. Decorre disso um desenvolvimento do que se pode chamar a devoção pessoal: a prece e a meditação piedosa, antes reservadas aos clérigos, são doravante acessíveis a uma elite laica, para a qual é copiado um número crescente de obras de devoção em língua vernácula, especialmente os livros de horas, que permitem a recitação cotidiana das horas monásticas.

Por vezes, evoca-se, a propósito desses fenômenos, uma “promoção dos laicos” no seio da Igreja. Mas trata-se antes da adoção pelos laicos de práticas religiosas anteriormente reservadas aos clérigos. A consequência disso é a sua submissão ainda mais estrita aos valores e às normas elaboradas pela Igreja, sobretudo porque os clérigos não renunciaram então a nenhum de seus privilégios essenciais em matéria de intercessão sacramental e a dominação ideológica da instituição eclesial parece mais absoluta do que nunca. Se há “promoção dos laicos”, esta expressão só pode significar uma maior difusão, no corpo social, das normas clericais, uma melhor interiorização destas pelos laicos, que os conduz a participar mais ativamente da reprodução de um sistema eclesial dominado pelo clero. No mais, repitamo-lo, trata-se apenas de um deslocamento de ênfase: o ritualismo absolutamente não desaparece; os sacramentos permanecem sendo a base da organização social, e uma narrativa alegórica do início do século XIV, *A via do inferno e do paraíso*, ainda sugere que, para se salvar, é suficiente recitar cotidianamente a Ave-Maria.

LIMITES E CONTESTAÇÕES DA DOMINAÇÃO DA IGREJA

Afirmar que a Igreja é a instituição dominante da sociedade feudal não quer dizer que ela não se defronte com nenhuma contestação, nem que seu poder seja ilimitado. Ao contrário, além das tensões internas que a animam, a instituição eclesial afronta, em sua obra de dominação, hostilidades silenciosas e rebeliões abertas. Convém, então, analisar conjuntamente o exercício sempre mais amplo de sua dominação e as resistências com as quais ela se depara. Percebe-se que toda ordem tem necessidade de contestações e de desordens para melhor impor sua legitimidade (a ponto de forjá-las se não as encontra à sua altura). Nesse sentido, não é surpreendente que o processo de reforma da instituição eclesial e de reforço da coesão da sociedade cristã, nos séculos XI e XII, seja acompanhado de um ressurgimento das contestações, especialmente heréticas, e de uma intensificação das formas de exclusão. “Ordenar e excluir” — segundo a expressão de Dominique Iogna-Prat — são as duas faces indissociáveis de uma mesma dinâmica.

As ofensivas heréticas e a reação da Igreja

A heresia não existe em si e nada mais é do que aquilo que a autoridade eclesiástica definiu como tal. A própria noção de heresia (etimologicamente, “escolha”) só adquire sentido na medida em que a Igreja se transforma em uma instituição preocupada em fixar a doutrina que fundamenta sua organização e seu domínio sobre a sociedade. O problema da heresia emergiu, então, apenas na medida em que a Igreja se transformou em uma instituição preocupada em definir os dogmas que baseavam sua organização e seu domínio sobre a sociedade. De fato, é durante o século que vai de Constantino a Agostinho que explode uma primeira crise doutrinal maior, que leva à elaboração da ortodoxia trinitária e cristológica e à rejeição de um conjunto de heresias, das quais a principal é o arianismo. Agostinho pode, então, fazer uma lista de 88 heresias, que servirá de reservatório de argumentos e de prisma deformador para todos os autores ulteriores que trataram da heresia. Com raras exceções, as heresias medievais só são conhecidas através dos textos dos clérigos que as condenam, de modo que é muito difícil separar os amálgamas e os exageros ligados às necessidades da polêmica e da repressão. A abordagem da heresia medieval permanece inseparável da atitude da Igreja em relação a ela.

No Ocidente, alguns episódios isolados e de fraco alcance, mas significativos pela sua concomitância, indicam o ressurgimento da questão herética pouco depois do ano mil. Em 1022, uma dezena de clérigos da catedral de Orleans é acusada de negar a eficácia dos sacramentos e queimada por ordem do rei da França. Em 1205, uma comunidade de laicos, obrigada a comparecer diante do Sínodo de Arras, parece tratada com clemência pelo bispo e convencida a abandonar suas críticas contra as práticas da Igreja. Por volta de 1028, no castelo de Monteforte, no Piemonte, um grupo de homens e de mulheres que optaram por uma forma de vida comunitária, casta e penitente, é interrogado pelo arcebispo de Milão e, depois, condenado à fogueira sob a instigação dos aristocratas da cidade. A esses primeiros sintomas de contestação da instituição eclesial sucede um tempo de latência em matéria de heresia. Isso se dá, sem dúvida, porque, a partir de meados do século XI, a Igreja é absorvida pelo processo de reforma e consegue integrar uma parte notável das ofensivas de evangelismo, em benefício de sua luta contra a fração conservadora do clero. De resto, ela não hesita em caracterizar como heréticos os simoníacos, os nicolaítas e todos aqueles que se opõem a ela (o papado afirma sem rodeios que “aquele que não reconhece as decisões da Sé Apostólica deve ser tido por herege”).

Nos anos 1120-40, o ressurgimento herético e a reação da Igreja tomam formas e proporções novas. O primeiro testemunho notável é o tratado de Pedro, o Venerável, redigido em 1139-40, contra o herético Pedro de Bruis e seus discípulos (Dominique Iogna-Prat). Originário dos Alpes ocidentais, este parece ter pregado na Provença nos anos 1120, profanando as igrejas e queimando cruzes, até morrer queimado na fogueira de cruces que ele próprio havia acendido perto da abadia de Saint-Gilles du Gard. Pedro, o Venerável, atribui-lhe — assim como a seu comparsa Henrique de Lausanne, iniciador de uma insurreição em Mans, em 1116 — cinco teses heréticas: a recusa do batismo das crianças (pelo motivo de que é preciso ser capaz de crer para ser salvo); a rejeição aos lugares de culto consagrados (pois a igreja é comunidade dos fiéis e não os muros que a abrigam); o menosprezo pela cruz (tida por um instrumento de tortura); a impossibilidade de reiterar o sacrifício eucarístico (sendo a missa apenas um símbolo); a inutilidade da liturgia funerária e das preces para os mortos (já que estes estão salvos ou condenados desde o seu trespassse, diz Henrique). Tantas práticas que uma referência exclusiva e literal ao Evangelho seria suficiente para pôr em causa, mas que são transformadas em fundamentos da instituição eclesial e, muito particularmente, de sua ponta de lança cluniacense.

Mais importante ainda, por seu impacto durável, é a figura de Pedro Valdès (ou Valdo), um mercador de Lyon que se converte em 1174, abandona seus bens, faz traduzir a Bíblia e decide pregar segundo o Evangelho. O papa lhe con-

cede esse direito, submetendo-o, entretanto, à aprovação de seu bispo, que termina por opor sua recusa em 1181. Excomungado, Valdo prega, então, fora da Igreja, fazendo adeptos que difundem sua palavra no Sul da França e no Norte da Itália. A hostilidade das autoridades e as perseguições radicalizam suas críticas contra o clero, de modo que se atribui, finalmente, aos valdenses concepções semelhantes àquelas que Pedro, o Venerável, denuncia em Pedro de Bruis. Entretanto, o procedimento inicial de Valdo não difere em absoluto daquele de Francisco de Assis: como este, ele é um laico à procura de uma vida espiritual fundada na pobreza e em um retorno sem mediação ao Evangelho. No mais, num primeiro momento, ele é encorajado a pregar pelo arcebispo de Lyon, que vê em sua mensagem de reforma uma vantagem no conflito que o opõe a seus cônegos. Mas, nessa época, os movimentos populares que os reformadores do século anterior não deixavam de encorajar não são mais correntes. A pregação com conteúdo evangélico é, agora, uma opção com dois gumes: ela é tanto recuperada pela Igreja e integrada em seu seio — seu promotor torna-se, então, um fundador venerado — como rejeitada, evoluindo para um radicalismo anticlerical que converte seus adeptos em hereges perseguidos.

No entanto, a principal preocupação dos clérigos é a heresia que eles nomeiam “cátara” (o termo deriva do grego “puro”, mas os clérigos inventam para ele etimologias negativas, das quais a principal se refere ao gato — *cattus* — animal associado ao bestiário diabólico). As primeiras menções a essa heresia datam dos anos 1140: o socorro de São Bernardo é requerido em Colônia, em 1143, e, depois, na região de Toulouse, em 1145. Ao longo da segunda metade do século XII, a Igreja organiza sua resposta, nas três regiões em que a heresia parece mais desenvolvida: o Languedoc, a Itália do Norte e a Renânia. Na verdade, nossos conhecimentos sobre os cátaros são bastante hipotéticos e os trabalhos impulsionados por Monique Zerner incitam à mais extrema prudência. Atribui-se aos heréticos o esboço de uma organização estruturada; fala-se — mas a verdade do fato é discutida — de uma reunião cátara em São Félix de Caraman, em 1167, por ocasião da visita de um emissário oriental de nome Nicetas (ou Niquinta), e durante a qual teria se procedido à organização de dioceses e à ordenação de bispos. Quanto às crenças dos cátaros, é particularmente difícil extraí-las das diatribes dos clérigos, que interpretam os movimentos contemporâneos projetando sobre eles as categorias e as descrições das heresias fornecidas por Santo Agostinho (Uwe Brunn). Não se sabe muito bem se é pertinente distinguir no seio do catarismo, como se tem o costume de fazer, um dualismo radical e um dualismo moderado. O primeiro professaria a existência de duas divindades, um Deus do bem, que criou unicamente os anjos e as almas, e um Deus do mal, ao qual se imputa a criação do mundo material e dos

corpos. De tal cosmogênese, decorre que estes últimos são inteiramente maléfi-
cos e não podem ser objeto de nenhuma redenção. A Encarnação de Cristo é,
então, impensável (Deus não pode se encarnar, pois isso seria entregar-se ao mal),
e a salvação pode ser atingida somente pela alma (de onde a negação da ressurrei-
ção dos corpos), através de uma rejeição de todo contato com a matéria e ao termo
de um ciclo de reencarnações concebidas como purificações progressivas.
Enquanto o dualismo radical nega os próprios fundamentos do cristianismo, o
dualismo moderado aproxima-se mais dele. Ele parece admitir a idéia de um Deus
único, sendo que a criação do mundo passa a ser imputada a um anjo decaído,
inferior a Deus, mas dotado de autonomia maior que na doutrina cristã. Nos dois
casos, entretanto, a recusa do casamento e da procriação carnal é total e a crítica
à Igreja é extrema: os clérigos são “lobos rapaces” e os sacramentos podem ser con-
feridos pelos laicos. De fato, os cátaros parecem atribuir verdadeiro valor a um só
sacramento, o *consolamentum* ritual de imposição das mãos que distingue os per-
feitos, que assumem uma vida totalmente pura, dos simples crentes.

Os clérigos reagem, de início, pela palavra. São organizadas reuniões, como
em Lombers, perto de Castres, em 1165 ou 1176, nas quais as opiniões dos
cátaros são discutidas pelos bispos de Toulouse e de Albi. O arcebispo da
Narbônia organiza uma controvérsia com os valdenses em 1189, que dá lugar a
um tratado redigido por Bernardo de Fontcaude, no mesmo momento em que
aparecem outras obras refutando cátaros e valdenses. A pregação também se
torna mais eficaz a partir do momento em que é confiada aos cistercienses e,
sobretudo, aos dominicanos; ela tem alguns sucessos, obtendo o arrependimen-
to de vários grupos dissidentes. Mas a repressão se faz igualmente sentir. Após
Lúcio III, que acentua as sanções contra os heréticos em 1184 (decretal *Ad abo-
lendam*), é sobretudo Inocêncio III quem elabora os instrumentos jurídicos
indispensáveis a uma política repressiva vigorosa. Em 1199 ele assimila a here-
sia a um crime de lesa-majestade (divina), o que implica o mais extremo rigor
em sua perseguição e seu castigo. Durante o seu pontificado, o Concílio de
Latrão IV precisa o arsenal repressivo contra os hereges, que devem ser exco-
municados, assim como todos aqueles que os protegem ou têm relações com
eles. Por fim, Gregório IX organiza os tribunais da Inquisição, cujo nome deriva
do procedimento inquisitório que põem em prática. Como já se viu, a queixa de
uma vítima não é mais necessária, nesse momento, para abrir um processo, e o
juiz pode decidir por si próprio lançar uma diligência, baseado em um rumor ou
uma suspeita. E, uma vez que não há mais queixosos para justificar a diligência,
a obtenção de uma confissão do acusado torna-se indispensável, se necessário
pela tortura, tida como um meio legítimo para fazer aparecer a verdade. E pre-
ciso ressaltar, ainda, que então a Inquisição não é mais que um tribunal assu-

mido por um bispo ou confiado a frades mendicantes, dotado de meios limitados e que funciona, nas ações anti-heréticas levadas a cabo até o início do século XIV, com relativa moderação. Trata-se, sobretudo, de obter uma confissão e uma retratação, que permite ao acusado ser reintegrado à comunidade eclesial após a satisfação de uma penitência; é somente em caso de obstinação ou de recidiva que ele é entregue ao braço secular para ser castigado. Está-se ainda longe da Inquisição dos Reis Católicos, transformada em um órgão da monarquia, e daquela da época moderna, engajada em um processo de exterminação maciça de feiticeiros e feiticeiras. A Idade Média apenas lançou as bases de um princípio repressivo do qual o Renascimento e os Tempos Modernos se encarregarão de tirar todas as conseqüências.

A ofensiva militar contra os cátaros é igualmente uma iniciativa de Inocêncio III. Após diversas manobras infrutíferas, o assassinato de Pedro de Castelnau, legado pontifício, provoca o apelo à cruzada contra os albigenses. Os nobres do norte do reino que responderam a ele formam fileiras sob as ordens de um deles, Simão de Montfort, e a cruzada começa em 1209 com o saque de Béziers (talvez 20 mil mortos, uma carnificina em meio à qual o legado do papa teria pronunciado esta frase, cuja autenticidade é discutida: “Matai-os todos, Deus reconhecerá os seus”). Os castelos controlados pelos cátaros ou que os protegiam são destruídos até o último, Montségur, que cai em 1229. O Tratado de Paris celebra então o esmagamento dos heréticos e consagra o domínio da autoridade real sobre o Sudoeste da França. A heresia se apaga, mesmo se ela se mantém, sob formas parcialmente atenuadas, nas regiões montanhosas, tais como os Pireneus, onde o bispo de Pamiers, Jacques Fournier, a desembosca ainda na aldeia de Montailhou, no início do século XIV (Emmanuel Le Roy Ladurie). As heresias cátara e valdense, cujos perigos a Igreja — e o rei da França — tinham provavelmente interesse em amplificar, e cujos adeptos jamais foram muito numerosos (raramente mais que 5% da população das cidades do Languedoc), deixaram, então, de ser uma preocupação séria.

No geral pode-se, com algum artifício, distinguir diferentes fases nas manifestações heréticas. De início, elas são uma expressão do evangelismo dos leigos, desejosos de um retorno à simplicidade e à pobreza das origens do cristianismo, o que é apenas uma maneira mais ou menos forte de criticar o que a instituição eclesial se tornou, principalmente na seqüência das transformações dos séculos XI e XII. Mas o evangelismo, de resto presente nas temáticas dos reformadores gregorianos, desemboca facilmente, se ele se radicaliza um pouco, em um questionamento da mediação clerical. Chega-se, assim, à crítica dos sacramentos (ou, mais exatamente, de uma concepção que liga sua eficácia aos gestos realizados pelo sacerdote e não à participação dos fiéis), das práticas

litúrgicas relativamente recentes (a liturgia dos mortos) e dos lugares e objetos nos quais se encarna a instituição (igrejas, cemitérios, imagens e cruzes). O aguilhão parcialmente assimilável do evangelismo torna-se, então, uma crítica frontal, e é todo o edifício construído pelo clero que é, desse modo, posto em causa — tanto sua pretensão a ser o mediador obrigatório para a salvação como suas intervenções estratégicas na organização social. Enfim, uma terceira fase, ilustrada somente pelo “catarismo radical”, consistiria de uma negação da doutrina fundamental defendida pela Igreja (mito da Gênese, Encarnação de Cristo, ressurreição final dos corpos). Mas ele teve, realmente, adeptos no Ocidente? Temos alguns motivos para pensar que essa perspectiva foi exagerada sob o efeito da lógica do amálgama polêmico e de um olhar clerical convencido de encontrar a verdade e a coerência de todas as heresias em Agostinho. Seja como for, é sem dúvida o evangelismo radicalizado até a crítica dos sacramentos e o anticlericarismo levado até a recusa da mediação sacerdotal que constituem o pivô das atitudes dissidentes e o perigo maior contra o qual a Igreja teve de reagir, atribuindo a seus adversários, se necessário, as concepções mais aptas a desqualificá-los.

Não haveria nenhum sentido em se perguntar, como quer um velho tema historiográfico, se as heresias constituem um fenômeno “social” ou um fato “religioso”. Seria igualmente absurdo negar que se trata de um fenômeno social sob o pretexto de que o catarismo se expandiu, finalmente, em todos os meios (mas, ao menos em sua fase crítica, ele é sobretudo característico de uma parte das elites urbanas, aristocráticas e mercantis). É necessário, com efeito, lembrar que a Igreja é, na Idade Média, a própria forma de organização social e a instituição que a domina. Atacar a Igreja e solapar os fundamentos de sua posição, como fazem as correntes heréticas, é uma questão que não é nem social nem religiosa, porque ela é *indissociavelmente* social e religiosa. Atingindo sua intensidade máxima aproximadamente entre 1140 e 1250, o fenômeno dito herético — a um só tempo, dissidência real e construção dos clérigos — pode ser tido por uma consequência da reformulação da instituição eclesial e da sociedade feudal ao longo do século anterior. As temáticas evangélicas estavam presentes no próprio seio do projeto reformador e o papado não hesitou em dirigir o povo contra a fração julgada corrompida do clero, contribuindo, sem dúvida, para excitar o anticlericarismo popular. Sobretudo, a reforma conduziu a uma reafirmação da autoridade sagrada e dos privilégios dos clérigos, a uma subordinação crescente dos laicos, postos à margem dos negócios da Igreja e tornados os objetos passivos de uma eficácia sacramental inteiramente manipulada pelos sacerdotes. O anticlericarismo laico só podia encontrar-se exacerbado, sob suas formas decretadas heréticas ou somente rebeldes, como no caso

de Arnaldo de Brescia que, pregando contra o clero e suas riquezas, levanta as massas romanas contra o papa e os cardeais em 1145. Assim, as dissidências qualificadas de heréticas aparecem como formas de resistência laica em face da acentuação do poder sacerdotal e da posição incessantemente mais dominadora da instituição eclesial.

As “superstições” e a cultura folclórica

Os clérigos não devem apenas afrontar a contestação aberta dos hereges. As práticas de numerosos fiéis, que a Igreja não expelle para fora dos quadros da ortodoxia, fornecem igualmente algumas preocupações. É necessário, quando elas são julgadas inconvenientes ou desviantes, eliminá-las, como a gramínea que pode estragar o cereal. É uma tarefa certamente muito mais complexa que a aniquilação dos focos heréticos relativamente circunscritos. No mais, uma vez que a vitória foi assegurada nas heresias, ela mantém os clérigos ocupados por um tempo maior, em particular os inquisidores. Como qualificar essas práticas e crenças? A noção de “religião popular” foi objeto de diversas críticas; e seria mais satisfatório evocar uma “cultura folclórica”, mesmo se ela não constituía um conjunto coerente e autônomo e sabendo que essa expressão engloba práticas diversas relativas ao mundo camponês e à aristocracia, aos meios urbanos, mas também à parte menos instruída do baixo clero (Michel Lauwers). De fato, o que dá à “cultura folclórica” uma unidade suscetível de justificar esta noção é a distância que a separa da cultura clerical (ainda que se trate menos de uma confrontação dual do que de múltiplas interações complexas entre realidades múltiplas). Talvez fosse melhor, então, conceber a cultura folclórica como um pólo dominado (o que não quer dizer, necessariamente, passivo ou desprovido de criatividade) no campo das representações sociais, no seio do qual a cultura clerical ocupa uma posição tão hegemônica que pretende ocupá-lo ou controlá-lo inteiramente. Assim, para delimitar as práticas e as crenças aqui evocadas, não é sem pertinência, como propôs Jean-Claude Schmitt, recorrer ao termo pelo qual os clérigos medievais as designavam: “superstições”. Para a Igreja, este termo é, ao mesmo tempo, uma explicação dos fenômenos que convém expurgar (são sobrevivências do paganismo, segundo o próprio sentido do latim *superstitio*) e uma condenação (são inspiradas pelo diabo). Retomar esta palavra, dotada de uma pesada carga depreciativa, não deveria significar que se adira ao ponto de vista da Igreja. Sua vantagem, para nós, é de lembrar que as práticas e as crenças evocadas aqui não são dissociáveis do olhar reprovador que a Igreja lança sobre elas e que esta, em seu empreendimento de dominação, batalha sempre na frente das sobrevivências e dos erros que pretende fazer recuar.

O cristianismo foi confrontado a paganismos bem reais ao longo da evangelização do Ocidente, estendida tardiamente para suas margens orientais e nórdicas. Praticada em larga escala, a destruição dos templos e lugares de culto pagãos certamente não fez desaparecer em um dia práticas como a veneração das árvores sagradas e os ritos que podiam lhes estar associados. Ainda em 1002, o *Corrector* do bispo Burchard de Worms estabelece um quadro de numerosas práticas condenáveis: rituais de proteção, culto dos astros, crença nos lobisomens, rituais de fecundidade etc. Mas a continuidade com o paganismo já parecia cada vez mais duvidosa, e é, doravante, na relação com a realidade cristã contemporânea que convém interpretar tais práticas. E se o século XII pôde ser considerado um momento privilegiado de interação, permitindo que numerosas concepções folclóricas aflorassem, inclusive nos textos clericais, o estabelecimento, durante o século XIII, de novos instrumentos, como a confissão e a Inquisição, relança a perseguição às “superstições”, fazendo com que os clérigos, especialmente os frades mendicantes, entrevejam a amplitude da tarefa que lhes cabe.

Um exemplo, que se tornou paradigmático pelo estudo de Jean-Claude Schmitt, é aquele de Guineforte, o santo cão de caça cujo culto é descoberto pelo dominicano Estevão de Bourbon, não longe de Lyon, onde ele oficia como pregador e inquisidor. Segundo a lenda que Estevão recolhe junto aos habitantes do lugar, o cão teria sido injustamente morto pelo seu dono logo após ter acabado de salvar um recém-nascido dos ataques de uma serpente, sendo, depois, enterrado com remorsos, até se tornar objeto de veneração sob o nome de Guineforte (por um processo complexo de assimilação com um mártir romano do século III). O culto deste santo verdadeiramente muito especial consiste em expor as crianças fracas ou doentes perto de sua tumba, situada na floresta. Reputados serem *changelins* — criaturas que o diabo deixa após ter se apoderado das verdadeiras crianças²² —, eles são expostos sós entre velas e oferendas, sendo depois mergulhados no riacho gelado. Ao termo desse rito de seleção, os que resistiram são reintegrados à comunidade, segura de ter obtido, graças ao santo cão, a cura e o fim do malefício diabólico. Horrорizado pela prática dessas “mães infanticidas”, o dominicano procede à destruição da tumba e do sítio ritual, exorta os fiéis a abandonarem tal superstição e inflige penas moderadas, como a confiscação dos bens de certos adeptos do culto, o que não impedirá que ele seja ainda atestado, sob formas atenuadas, no início do século XX. Entretanto, o conjunto bastante coerente do rito e do mito descobertos por Estevão de Bourbon não remonta absolutamente a uma religiosidade imemorial,

22. Daí a designação desses seres fabulosos ser formada a partir do verbo *changer*: “trocar, mudar, substituir”. (N. T.)

e é provável que ele tenha se constituído no decorrer do século XII, em conformidade com as necessidades das comunidades rurais, então em formação.

Um outro conjunto importante testemunha a preocupação camponesa com a fertilidade e a suficiência de alimentos. O teólogo Guilherme de Auvergne menciona a crença em um espírito feminino, denominado Senhora Abundia, que “traz a abundância às casas que ela visita”, desde que seja aí bem acolhida e que tenham sido dispostos para ela alimentos e bebidas suficientes. Um pouco mais tarde, por volta de 1275, o *Romance da Rosa* de João de Meung ataca aqueles que dizem ser levados em um vôo noturno com Senhora Abundia, enquanto outros testemunhos associam crenças comparáveis à atividade de espíritos denominados “Boas Coisas”. Expressão de uma mesma preocupação, o ritual nupcial que consiste em jogar grãos de trigo sobre os esposos gritando “Abundância! Abundância!” é descrito e condenado por Jacques de Vitry. Pode-se, então, perceber, através de uma série de testemunhos pontuais, a existência de um conjunto de crenças e de rituais destinados a captar a benevolência de forças positivas a fim de assegurar a boa marcha da vida camponesa e, sobretudo, a fertilidade e a renovação anual dos produtos da terra. São igualmente rituais de fertilidade, bastante bem estruturados, que os registros da Inquisição permitem ver no Frioul do século XVI (Carlo Ginzburg). Aos *benandanti*, homens investidos de poderes excepcionais de tipo xamanístico, são reputadas viagens espirituais ao outro mundo, em momentos precisos do ciclo agrário. Lá, lutam contra os espíritos hostis e assistem ao desfile das almas dos mortos, cujas forças devem ser captadas a fim de assegurar à comunidade dos vivos as benesses e a fertilidade de que ela tem necessidade. Sob uma forma ou outra, é provável que os rituais camponeses de fertilidade tenham tido grande importância nas zonas rurais do Ocidente feudal, em particular no momento dos solstícios, pontos capitais do ciclo solar (calendas de janeiro e São João). Sem dúvida, também não cessaram de se transformar, de se deslocar e de se recompor, especialmente em função da reorganização senhorial e comunitária dos campos e sob o efeito da pressão da Igreja. Dispondo de instrumentos de controle mais eficazes, esta consegue, a partir do século XIII, persegui-los metodicamente, lançando-os cada vez mais no domínio das superstições e logo começando a demonizá-los.

As margens e a subversão integrada dos valores

O poderio da instituição eclesial é tal que ela parece, na maior parte do tempo, capaz de controlar a zona fronteira onde se entrecrocavam a ordem normal das coisas e as desordens da subversão, ou mesmo de integrá-la ao funcionamento

regular da sociedade. O Carnaval é o exemplo mais claro disso. Mais do que uma repetição das festas pagãs, pode-se ver nele uma “inovação da cidade medieval”, principalmente a partir do século XII (Jean-Claude Schmitt). Com efeito, ele permanece totalmente integrado ao ciclo do ano cristão, e é impossível captar seu significado sem partir da tensão estabelecida entre o Carnaval e a Quaresma (da qual a Igreja reforça progressivamente a importância, especialmente estabelecendo, a partir do século IX, quarenta dias de jejum contínuo antes da Páscoa). O próprio nome dado ao Carnaval (derivado, sem dúvida, de “*carne vale*” ou “*carne levar*”) define-o como o tempo antes da Quaresma, durante o qual ainda é lícito comer carne. Mais amplamente, ele é um tempo de transgressão autorizada e de liberação dos impulsos antes da retenção penitencial da Quaresma: ele só tem legitimidade porque precede a ela e exalta, por contraste, sua significação. É nesse quadro que a oposição paganismo/cristianismo pode se integrar à análise do Carnaval: não porque este seria efetivamente uma reminiscência das saturnais ou das lupercais pagãs, mas na medida em que ele explora figuras ou imagens associadas ao paganismo para pôr em cena esse momento de inversão de valores e de liberação de forças diabólicas, sobre as quais o cristianismo finalmente triunfa. Os transbordamentos festivos, e notadamente os prazeres da gula e da luxúria, são, assim, destinados a preparar e a reforçar a vitória ulterior da penitência e da ordem cristãs. Enfim, o Carnaval possui um outro aspecto essencial ligado ao calendário: festa de primavera, ele corresponde ao momento da saída do urso, após sua longa hibernação, e marca o fim do inverno nas concepções camponesas. As forças da fertilidade devem, então, acordar para se pôr em ação, e o Carnaval, pelo seu transbordamento de energias sexuais e festivas, é uma maneira de chamar essas forças vitais a exercerem o seu papel fecundador. Além disso, as máscaras, que têm um papel central no Carnaval — assim como no *charivari* (figura 22, na p. 232) —, são certamente uma materialização dos espíritos dos mortos, dotados do poder de influenciar positiva ou negativamente o curso das potências naturais, e que vêm acolher a fim de assegurar sua ação benevolente. O Carnaval integra, então, uma preocupação com a fertilidade e os ciclos naturais, que interessa particularmente aos aldeãos, mas também o conjunto das populações, inclusive urbanas, de um mundo estreitamente ligado aos ritmos da produção agrária.

Aceito esse momento de inversão generalizada dos valores, o Carnaval dura apenas um tempo, limitado e bem circunscrito, antes que seja restabelecido o curso normal das coisas, sob a forma acentuada das privações da Quaresma. Ele é, então, uma escapatória, que permite integrar as forças da desordem na organização e na estabilização da ordem social. Pode-se dizer o mesmo da Festa dos Loucos, que, embora recupere alguns aspectos dos ritos das calendas de janeiro,

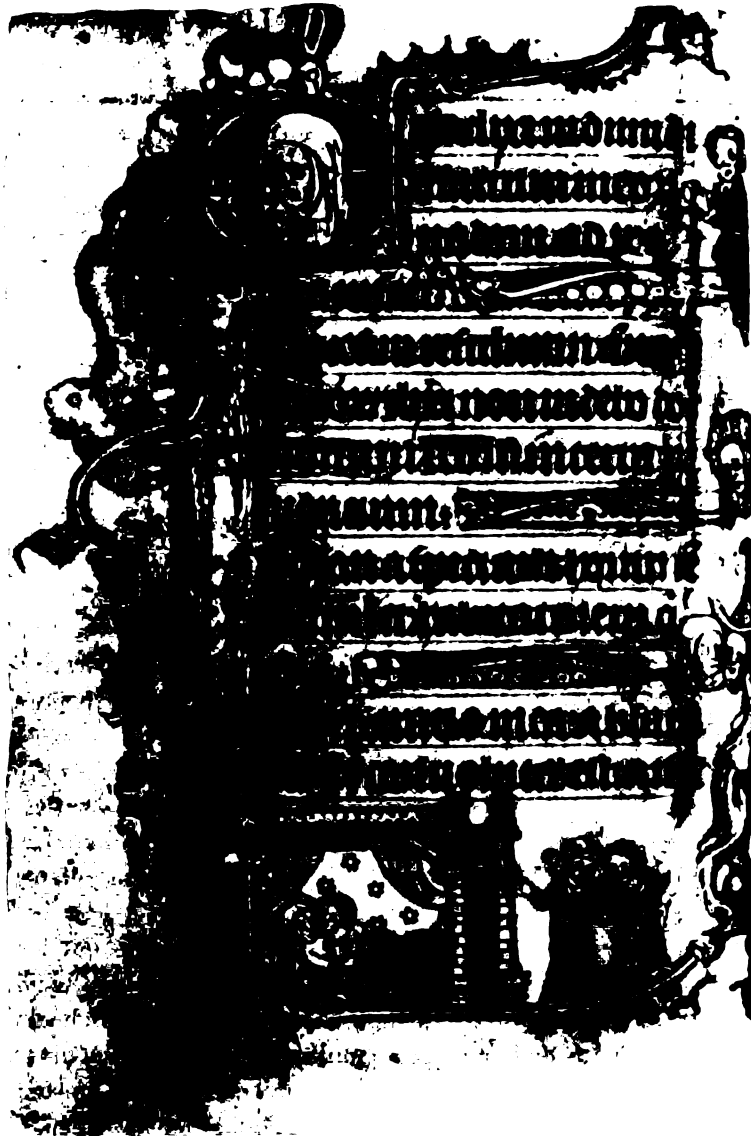


22. Danças e máscaras do charivari, c. 1318 (Romance de Fauvel, Bibliothèque Nationale de France, Paris, ms. fr. 146, fl. 34).

O ritual do *charivari* se desenvolve no início do século XIV, apesar da firme oposição da Igreja. Através de danças em que se misturam gozações e algazarra, a comunidade urbana ou aldeã manifesta sua oposição a um casamento que lesa seus interesses ou afronta suas tradições (casamento de uma viúva ou de um viúvo, casamento de um homem idoso com uma mulher jovem, ausência de festividades públicas etc.). A miniatura mostra as posturas agitadas dos dançadores (que podem chegar até a desnudar os seus traseiros); ela permite escutar a gritaria do *charivari* (tambores, sinos, címbalos, pratos e outros instrumentos de cozinha). Vários personagens têm máscaras de animais ou figuras com caretas (quando não se trata de uma fantasia completa do corpo). Assim como durante o Carnaval, é provável que as máscaras do *charivari* estejam ligadas aos espíritos dos mortos: também eles protestam contra um casamento que transgride os costumes (talvez seja este o caso, particularmente, do cônjuge defunto).

é uma criação do século XII urbano. Trata-se bastante explicitamente de uma festa dos cônegos que, submetidos todo o ano à autoridade de seu bispo, procedem então a um ritual de paródia. Eles elegem um falso bispo — por vezes, um asno — que é conduzido à igreja, até o altar, onde é pronunciado um sermão grotesco seguido de uma paródia de missa, em um registro freqüentemente sexual e escatológico. Não sem algumas tensões, este ritual é então admitido por numerosos clérigos como uma tradição normal, a tal ponto que as despesas que ele gera podem aparecer nas contas da catedral. Ainda aqui, o ritual de inversão é aceito, pois, limitado no tempo, permite liberar tensões sociais particularmente vivas (como é muito freqüente o caso entre o bispo e os cônegos), a fim de melhor assegurar, ao longo do ano, o bom exercício da autoridade. É, então, difícil seguir inteiramente as célebres análises de Mikhaïl Bakhtin, que defendia a existência de uma cultura popular (ou carnavalesca) autônoma e totalmente oposta àquela, oficial, dos clérigos: uma cultura da festa, do prazer e do riso, que confere um papel central ao corpo e, em particular, ao “baixo corpo” (quer dizer, à dimensão sexual e escatológica), que inverte os valores clericais, rebaixando o espiritual ao plano corporal e insistindo na terra como força de fecundidade e de fertilidade. A autonomia que Mikhaïl Bakhtin atribuía a essas concepções foi severamente criticada, especialmente por Aaron Gourevitch, e parece indispensável enfatizar não somente a inter-relação entre as diferentes expressões socio-culturais mencionadas, mas, sobretudo, o caráter dominante da Igreja. Ao mesmo tempo que integra elementos estrangeiros aos valores clericais, o Carnaval e a Festa dos Loucos concorrem, finalmente, ao reconhecimento e à imposição destes. Se eles são aceitos pela Igreja, é no quadro de uma dialética cuidadosamente controlada da ordem e da desordem, da liberação das energias potencialmente subversivas e de seu enquadramento social.

As surpreendentes representações que se desenvolvem nas bordas dos manuscritos com iluminuras, ou em certos locais marginais das igrejas, puderam ser objeto de uma análise comparada, bem realizada por Michael Camille. Nas margens dos livros de horas que se multiplicam entre os séculos XIII e XV, em particular para o uso da elite laica, aparecem cenas que contrastam vigorosamente com a sacralidade das preces que se podem ler na mesma página e com as cenas piedosas que as ilustram. Assim, à imagem de uma missa celebrada por um bispo, no centro da página, corresponde, na margem, a de um cavaleiro em combate; alhures, as preces litúrgicas coabitam com uma cena de sedução que se prolonga impudicamente na intimidade de um quarto de dormir (figura 23, na p. 234). Por vezes, as margens se dão o direito de parodiar a história santa: três macacos levando frutos fazem eco à imagem principal, mostrando a adoração dos Reis Magos; alhures, uma religiosa aleitando um maca-



23. Encontro amoroso nas margens de um livro de horas iluminado em Gand, c. 1320-30 (Bodleian Library, Oxford, ms. Douce 6, fl. 160 v.).

Como muitos manuscritos dos séculos XIII e XIV, geralmente destinados à aristocracia, as ilustrações das margens contrastam fortemente com o texto. Aqui, este último indica as preces que os laicos devotos devem recitar a cada uma das horas canônicas que dão ritmo ao dia, enquanto a cena da margem mostra, sem pudor, o leito onde se unem dois amantes. Michael Camille sugeriu uma ligação possível com o primeiro verso desta página que evoca “as portas do inferno” (*ad portas inferi*) e que o iluminador teria parodiado em metáfora sexual. Seja como for, falta dar conta desta coabitação desconcertante entre a exigência de uma piedosa recitação e uma imaginação, ao contrário, mundana.

co faz curiosamente alusão à Virgem com o Menino. As margens parecem ser também o lugar privilegiado da expressão do baixo corpo caro a Mikhail Bakhtin: sob as espirituais preces das horas canônicas, pode-se ver um personagem defecando e oferecendo à sua amada o resultado de seus esforços, ou ainda outras cenas com conteúdo sexual alusivo ou explícito. Nos edifícios religiosos, as gárgulas e as partes altas multiplicam as criaturas monstruosas e diabólicas, ao passo que os modilhões são ornados de um homem ou uma mulher exibindo órgãos genitais desproporcionais, quando não se trata de um casal em pleno coito. No coro das igrejas, as estalas onde se sentam os cônegos são muitas vezes decoradas com cenas de que se encontra, por vezes, o eco nos *fabliaux* dos trovadores e nas quais a obscenidade e a virulência das relações entre os sexos são cruelmente mostradas. Dessa vez, não se trata mais de imagens marginais, pois elas se encontram no centro do edifício, na parte reservada aos clérigos. Mas essas decorações só são visíveis quando as cadeiras estão desocupadas; quando os cônegos se reúnem, as cadeiras giram e as esculturas desaparecem sob seus traseiros. Um modo de dizer que o clero sabe dominar as trivialidades do mundo laico!

Todas essas representações, em particular as surpreendentes margens dos manuscritos de devoção, não podem ser entendidas sem levar em conta o valor do lugar preciso em que elas aparecem. Com efeito, uma tensão é estabelecida entre o centro, valorizado, do edifício ou do manuscrito, e as margens, locais secundários e depreciados. A exuberância desrespeitosa das margens pode, então, desenvolver-se porque ela aparece em posição de inferioridade e em dependência hierárquica em relação às imagens principais, o que está em conformidade com os valores clericais. Entretanto, a despeito do ordenamento que essa dialética do centro e da periferia assegura, a capacidade de juntar em uma mesma página o sagrado e o profano não deixa de intrigar nosso olhar atual. No entanto, é necessário ver nisso menos uma mistura do sagrado e do profano que um estabelecimento de contato visando criar tensão entre eles, como entre os dois pólos de uma pilha. Entre os séculos XII e XV, a Igreja assume — embora com reticência cada vez maior — os riscos de tal procedimento. Quer se trate do Carnaval ou das imagens marginais, ela admite, no seio da ordem que controla, a possibilidade de sua inversão regulamentada, quer dizer, limitada a um tempo breve ou a uma localização pouco valorizada. A Idade Média é o tempo dessas junções do sagrado e do profano, assumidas, ainda que perigosas (pois a polarização hierárquica pode sempre se degradar em uma mistura indevida). É assim que se pode evocar uma “cultura da ambigüidade”, aceitando pôr os contrários em contato, e que é, então, partilhada pelos laicos e pelos clérigos (Bruno Roy).

Essa atitude desaparece progressivamente. No século XV, a Festa dos Loucos é cada vez mais claramente condenada pelos clérigos, notadamente pela Universidade de Paris, em 1444, enquanto o Carnaval é mais estritamente controlado ou transformado pela aristocracia em espetáculo exaltando os dominantes. Na segunda metade do século XV, as cenas escabrosas desaparecem das margens dos manuscritos e cedem lugar, como nos livros impressos, a uma decoração ornamental renascentista. No século XVI, a Contra-Reforma leva até o paroxismo a rejeição de toda lógica da ambigüidade. Um exemplo disso é a ordem dada pelo papa para vestir todos os personagens do Juízo Final da capela Sistina, que Michelangelo havia pintado inteiramente nus. Mais do que um ato de pudicícia, trata-se de eliminar do lugar mais espiritual do Ocidente (a capela pontifícia) toda a presença do baixo corpo. A capacidade de jogar com zonas de contato entre o sagrado e o profano, o puro e o impuro, o espiritual e o carnal, que tanto agradava à Idade Média, é doravante inexistente, e toda a possibilidade de integrar ao sistema eclesial uma dimensão de paródia ou uma subversão controlada se apaga.

A Igreja medieval havia sido, ao contrário, capaz de assumir uma expressão marginal e enquadrada dos valores de oposição, e mesmo de colocá-los a serviço da afirmação vitoriosa de seus próprios princípios. Entretanto, seria um engano evocar, aqui, tolerância e intolerância. Trata-se, sobretudo, de deslocamentos da fronteira entre o lícito e o proibido, que a Igreja não cessa de reposicionar ao sabor de seu poderio. É também a maneira de conceber essa fronteira que se transforma: enquanto a Contra-Reforma faz prevalecer uma separação sem concessões entre o sagrado e o profano, os clérigos da Idade Média Central, que tinham uma concepção não menos estrita dessa separação, haviam preferido, entretanto, jogar com os efeitos de polarização criados pelo estabelecimento de contato entre os contrários, conferindo, assim, ao mundo profano e à inversão momentânea dos valores, presença no seio de suas próprias representações. A despeito da radicalização da separação hierárquica entre clérigos e laicos, e da obsessão de pureza que dela deriva, a Igreja medieval não temia ser infectada por tais coabitações e via nelas, ao contrário, um recurso útil para manifestar com mais estrondo o triunfo de sua dominação.

O inimigo necessário: judeus e feiticeiros

As “superstições” e as manifestações carnavalescas estão longe de ser as únicas a pagar por uma atitude clerical cada vez mais intransigente. Para captar essas evoluções em sua totalidade, é preciso ainda analisar a hostilidade crescente de

que são vítimas os judeus e os “feiticeiros” (na falta de evocar, aqui, as atitudes em relação aos leprosos e homossexuais).

Durante a Alta Idade Média, a presença das comunidades judaicas no Ocidente cristão parece aceita, sem que crie tensões notáveis. Mais tarde ainda, essa atitude se mantém em parte, especialmente no mundo ibérico e no Sul da França. O termo *convivencia*, consagrado pela historiografia, pode ser retomado se se entende por isso, seguindo Maurice Kriegel, que os judeus formam uma minoria tida por dominada, mas aceita, com a qual existem formas admitidas de inter-relações, o que lhes permite, por exemplo, ocupar funções nas cortes reais, especialmente de médico ou de administrador fiscal. Dotadas de uma fraca presença total (talvez 100 mil pessoas na França e o mesmo número na Península Ibérica no final da Idade Média), mas bem implantadas em certas cidades onde podem representar até um quarto ou um terço da população, as comunidades judaicas se beneficiam de uma proteção real (em contrapartida a uma sujeição direta em relação ao rei), imperial e pontifícia (pois a Igreja julga útil a presença dos judeus enquanto povo que testemunhou a crucificação de Cristo). Para os cristãos, os judeus são, então, “duplos, ao mesmo tempo respeitados e detestados, herdeiros do Antigo Testamento, mas infiéis a essa herança” (Dominique Iogna-Prat).

A atitude cristã em relação aos judeus modifica-se progressivamente, talvez a partir do século XI (acusações de blasfêmia aparecem por volta de 1020, suscitando ataques contra judeus em diversas cidades), e mais seguramente ao longo dos séculos XII e XIII. No contexto das cruzadas — que suscitam os primeiros massacres maciços, notadamente nas cidades da Renânia —, os judeus parecem ter cada vez menos seu lugar no seio de uma cristandade que se constitui como entidade social fortemente integrada, sob a direção da Igreja. Para Pedro, o Venerável, que escreve o tratado *Contra os judeus*, por volta de 1143, estes representam um perigo ainda pior que os sarracenos combatidos pelos cruzados: a coabitação com eles contamina os cristãos e os reis fariam melhor se lhes retirassem sua proteção. Em uma época em que Igreja e a sociedade se confundem, a situação dos judeus, que estão, ao mesmo tempo, na sociedade e fora da Igreja, aparece como uma anomalia cada vez mais inaceitável (Dominique Iogna-Prat). Em 1144, na Inglaterra, a acusação de praticar a morte ritual de crianças cristãs é lançada contra os judeus pela primeira vez. Logo, acrescentam-se a elas outras narrativas recorrentes, notadamente de profanações de hóstias, que sugerem que os judeus conspiraram para destruir a sociedade cristã. Em 1182, Filipe Augusto procede à primeira expulsão dos judeus do reino da França. Em seguida, a medida será suspensa e, depois, repetida numerosas vezes, segundo uma lógica também atestada na Inglaterra e que parece parcialmente ditada pelos interesses materiais, pois cada expulsão é acompanhada de um confisco dos bens dos judeus.

No século XIII, o distanciamento acentua-se e o Concílio de Latrão IV prescreve o uso de vestimentas distintivas para os judeus, justificadas principalmente pela necessidade de evitar que os cristãos fossem induzidos, por ignorância, a uniões carnavais ilícitas. O esforço para converter os judeus redobra, especialmente sob o impulso de Raimundo de Peñafort. Organizam-se disputas públicas, como em Barcelona, em 1263, enquanto os judeus são obrigados a escutar sermões pronunciados por pregadores cristãos em suas sinagogas. As atitudes de segregação e a violência antijudaica acentuam-se ainda mais durante o século XIV. Quando são acusados de ter causado a peste de 1348 envenenando os poços, é a idéia de um complô generalizado contra a cristandade que ganha forma, e se compreende que logo apareçam os primeiros *pogroms*,²³ tais como aqueles de 1391, em Castela e em Aragão. A expulsão (definitiva) dos judeus, decidida pelos Reis Católicos em 1492 (logo seguida por outros soberanos), é o resultado de um processo de exclusão crescente, ao final do qual a população judaica se torna apenas residual na Europa Ocidental.

Durante muito tempo considerou-se que a Idade Média conheceu apenas o antijudaísmo, que se aplicava aos judeus como assassinos do Cristo e cegos à verdadeira fé, diferentemente do anti-semitismo moderno, ideologia laica fundada sobre um critério racial. Ao que tudo indica, a Idade Média ignora a noção de raça, tal qual ela é formada no século XIX, e é antes a constituição da cristandade como totalidade unificada que leva então à rejeição dos judeus, enquanto não-cristãos e não como povo julgado inferior. De fato, uma conversão ao cristianismo torna possível sua integração social, mesmo se permanece sempre algo da antiga condição que a conversão não chega jamais a abolir completamente (Jean-Claude Schmitt). De fato, este traço indelével pesa cada vez mais, até que a obsessão da pureza de sangue (*limpieza de sangre*) na Espanha moderna conduza à perseguição dos judeus convertidos e de seus descendentes (*conversos*). Entretanto, se a distinção entre antijudaísmo e anti-semitismo é útil, é necessário admitir, sem dúvida, que a Idade Média avançou além do que geralmente se reconhece, sem, entretanto, chegar a elaborar uma teoria anti-semita articulada (Dominique Iogna-Prat). Desde o século XII, Pedro, o Venerável, cuja virulência certamente não é partilhada por todos os clérigos de seu tempo, pergunta-se — é verdade que de modo parcialmente retórico — se os judeus da época, atormentados pelas aberrações do Talmude, são realmente homens ou “bestas que perderam todo acesso à verdade original” de sua própria fé. Ao mesmo tempo, os adversários do papa Anacleto II, um dos dois eleitos no cisma de 1130, fusti-

23. Termo de origem russa (cuja tradução literal é “destruir inteiramente”) que indica um movimento popular de violência contra os judeus. (N. T.)

gam este “papa judeu”, como se a conversão de seu bisavô não tivesse sido suficiente para apagar a mancha de suas origens. Logo são atribuídos aos judeus traços físicos específicos, feiúra e nariz recurvado, que as imagens não deixam de representar (figura 43, na p. 437), e alguns autores não hesitam em afirmar que eles têm menstruação como as mulheres. No geral, a exclusão crescente dos judeus aparece como uma consequência da afirmação da cristandade e de sua ordenação sob a dominação da Igreja; acessoriamente e de maneira ainda não sistemática, o processo que os proscreve da sociedade cristã lhes confere traços que tendem a negar que pertençam à verdadeira humanidade, encarnada por Cristo e seus fiéis.

Com maior violência ainda do que contra os judeus, a cristandade logo se engaja em uma luta mortífera contra a feitiçaria. Como já se disse, a “caça às bruxas” é um fenômeno essencialmente moderno e será evocada, então, apenas a sua lenta gênese medieval. A feitiçaria da qual é questão aqui é, na verdade, uma concentração de elementos diversos, cujo estereótipo é forjado pela instituição eclesial. Pode-se distinguir seus componentes e indicar as etapas de sua conjunção. Desde a época de Agostinho, os clérigos condenam as práticas destinadas a dirigir as forças sobrenaturais com o intuito de provocar doença ou impotência, de atrair tempestades que destruam as colheitas ou de prejudicar o gado. Ao longo de toda a Idade Média, atos de magia, tais como sortilégios, encantamentos, amarrações ou feitiços com imagens, são bem atestados, mas aqueles que os praticam nas zonas rurais são tanto curandeiros e desfazedores de feitiços como feiticeiros ocupados em lançar malefícios sobre suas vítimas. Há aí um conjunto de práticas que visam prever o futuro, dispensar cuidados, especialmente pelo uso de plantas, ou ainda proteger animais e colheitas, que a Igreja recusa considerar positivamente e que são, assim, remetidas para o campo da magia, fora do sagrado eclesiástico. Não se trata unicamente de atitudes populares, pois a adivinhação ou a evocação dos espíritos são também, até os últimos séculos da Idade Média, obra de letrados, em geral de clérigos e, por vezes, mesmo de universitários (Jean-Patrice Boudet). Em segundo lugar, as práticas folclóricas consideradas inaceitáveis pela Igreja tendem a ser igualmente integradas ao estereótipo da feitiçaria. É o caso da crença no vôo noturno na companhia da Senhora Abundia, de Diana ou de outros espíritos, ou ainda dos ritos xamanísticos, dos quais Carlo Ginzburg delimitou, para além do exemplo dos *benandanti*, as manifestações no conjunto do continente eurasiático, cujo coração seria a “viagem extática para o mundo dos mortos” e o combate pela fertilidade.

No entanto, nada disso teria sido suficiente para criar a imagem do sabá dos feiticeiros. Isso é tão verdadeiro que, de início, a Igreja adota uma atitude prudente em relação às crenças mágicas. No início do século X, o cânone

Episcopi, retomado ainda no *Decreto* de Graciano, considera que aqueles que se entregam à evocação dos espíritos maléficos são os ludibriados por ilusões provocadas pelo diabo, e que a crença no vôo noturno nada mais é que uma fantasia que o Maligno incute nos sonhos, em cuja realidade os indivíduos crêem erroneamente quando acordam. Mágicos e “feiticeiros” são, então, vítimas a quem convém ajudar para que abandonem suas falsas crenças, mais do que perigosos servidores de Satã que seria preciso eliminar. Depois, a atitude da Igreja começa a mudar, no contexto da luta contra as heresias, no século XII, e sobretudo no século XIII. Multiplicam-se, então, as narrativas que demonizam os hereges e que serão, mais tarde, aplicadas aos feiticeiros. Os clérigos começam a afirmar que o diabo preside às reuniões dos hereges e até mesmo que estes consideram Lúcifer o verdadeiro deus, injustamente expulso do céu (bula *Vox in rama* de Gregório IX, de 1233). Pouco a pouco, os hereges são transformados pela Igreja em seitas de adoradores do diabo (Norman Cohn). Paralelamente, para lutar contra a heresia, estabelece-se o dispositivo repressivo (Inquisição, procedimento inquisitório, tortura), que terá um papel determinante no estopim e na ampliação da caça às bruxas. O deslocamento da repressão, da heresia para a feitiçaria, é, de resto, preparado desde 1258, quando o papa Alexandre IV confia aos inquisidores o cuidado de se interessar igualmente por “sortilégios e advinhações que tenham ares de heresia”. Ao mesmo tempo, os teólogos do século XIII definem com maior precisão o controle das potências maléficas, e Tomás de Aquino estabelece a noção de pacto voluntário com o diabo, que será, em seguida, aplicada aos feiticeiros. —

Dois etapas ulteriores podem ser evocadas. No primeiro quartel do século XIV, aparece uma série de casos judiciais, de caráter eminentemente político, nos quais intervêm acusações de magia e de malefício (processo póstumo contra Bonifácio VIII, sob instigação do rei Filipe, o Belo; acusação de Guichardo, bispo de Troyes; condenação dos Templários e supressão de sua ordem). Outros processos ocorrem ao longo do século (salvo durante os anos 1340-70), mas o fenômeno conserva uma amplitude limitada e as acusações permanecem circunscritas ao malefício lançado contra uma outra pessoa. Depois, os anos 1430 são marcados por várias transformações substanciais e pelo início de uma verdadeira perseguição, de que as regiões alpinas são o epicentro. Aparece, então, pela primeira vez, a idéia de que os feiticeiros não agem isoladamente, mas formam uma seita que prepara um complô para destruir a cristandade (assim, sobre eles são transferidas as acusações lançadas contra os leprosos, especialmente em 1321, e contra os judeus, notadamente em 1348). Os primeiros tratados especificamente consagrados à feitiçaria são então redigidos, tal como o *Formicarius* do dominicano João Nider, de 1437, em que aparecem os temas do assassinato



24. Uma cena do sabá dos feiticeiros e feiticeiras, c. 1460 (Johannes Tinctoris, *Tratado do crime de Vauderie*, Biblioteca Real, Bruxelas, ms. 11209, fl. 3).

Muitos manuscritos do tratado de Johannes Tinctoris, teólogo que escreve em Tournai, por volta de 1460, foram iluminados para altos personagens da corte de Borgonha. Nele, encontram-se as primeiras representações iconográficas do sabá e de seu imaginário delirante: ao mesmo tempo que feiticeiros e feiticeiras voam montados em criaturas monstruosas para chegar ao local da cerimônia, a cena principal mostra a adoração de Sata sob a forma de um bode do qual é preciso beijar o ânus.

ritual das crianças e do canibalismo nas reuniões de feiticeiros (a obra contribui para assentar uma visão claramente feminina da feitiçaria, enquanto, nas primeiras fases, as perseguições visam quase igualmente a homens e mulheres). Desloca-se, então, da queixa de malefício para a acusação de pacto e de adoração do diabo. Doravante, o estereótipo da feitiçaria é corrente: atribui-se, a feiticeiros e feiticeiras, a prática do vôo noturno para participar de reuniões secretas (que são nomeadas “sinagogas”, até que o termo sabá venha a se impor, utilizado pela primeira vez por Petrus Mamor, por volta de 1490); nelas, eles adoram Satã, presente sob a forma de um bode do qual é preciso beijar o ânus, entregam-se a orgias e queimam crianças das quais eles consomem as cinzas (figura 24, na p. 241). A interpretação tradicional do cânone *Episcopi* é, então, completamente aniquilada. Assim, segundo o *Martelo das feiticeiras*, dos dominicanos Jacobus Sprenger e Henricus Insistor (1486), verdadeira suma na matéria de feitiçaria que a imprensa transforma em best-seller, o vôo noturno e todos os atos imundos do sabá não têm nada de ilusão: são realidades que exprimem o verdadeiro poder do diabo e que, então, exigem os mais severos castigos.

A evolução no decorrer da Idade Média é clara. Certa de estar sendo perseguida por uma seita de cúmplices de Satã, a Igreja tende, finalmente, a crer na realidade do que ela, antes, considerava vã ilusão diabólica. Ela forja, então, o “conceito cumulativo de feitiçaria” (Brian Levack), através de um amálgama entre práticas mágicas e divinatórias, tais como o malefício, “superstições” cobrindo, sem dúvida, ritos xamanísticos de fertilidade, acusações anteriormente aplicadas aos hereges e, enfim, o fantasma do sabá como ritual de adoração do diabo. Diante de uma ameaça tão absoluta, todas as autoridades da cristandade são convidadas a reagir com vigor e a luta contra a feitiçaria dá lugar, em breve, a uma competição de zelo repressivo, a “uma escalada de ortodoxia” entre a Igreja, as monarquias e os poderes locais (Jean-Patrice Boudet). E se a Idade Média apenas começa a dar corpo a essa obsessão, enviando para a morte algumas centenas de feiticeiros, tudo já está estabelecido para a perseguição em grande escala que a “modernidade” dos séculos XVI e XVII exhibirá (40 mil vítimas, de acordo com as estimativas mais moderadas).

Em direção à sociedade de perseguição

No geral, em todos os domínios evocados, a atitude da Igreja se faz cada vez mais excludente e repressiva. Isso foi constatado em relação aos hereges, às “superstições” e às formas integradas de expressão dos valores de oposição, aos judeus e, mais tarde, aos feiticeiros, e seria possível dizer o mesmo de outros grupos margi-

nais e discriminados, tais como os leprosos e os homossexuais. É por isso que, reunindo o conjunto desses fenômenos e reparando neles o efeito de uma lógica única, Robert Moore pôde ressaltar a “formação de uma sociedade de perseguição” na Europa a partir dos séculos XI a XIII. Por vezes, também se apresentou esse processo como um aumento da intolerância, mas é preciso assinalar que o par tolerância/intolerância, do qual, é verdade, temos dificuldade de escapar, é uma armadilha. Com efeito, mesmo em sua fase menos repressiva, a Idade Média não poderia dar lugar a uma verdadeira tolerância, entendida como aceitação das diferenças e pleno reconhecimento da alteridade. No melhor dos casos, ela pode “tolerar” o outro, no sentido em que ela suporta sua presença, sob a condição de que sua submissão seja clara e, mais freqüentemente, para poder se vangloriar de ter triunfado sobre o mal que ele representa. Entretanto, é preciso marcar a diferença entre uma situação inicial, que se degrada pouco a pouco, e os picos de fúria repressiva e de obsessão de pureza atingidos durante a época moderna: se se compara, é tentador evocar uma relativa tolerância da Idade Média. Mas os séculos medievais devem este traço ao fato de que eles não foram até o limite da lógica que os anima, de que eles ainda não esquadriharam totalmente o campo das realidades a serem excluídas e dão provas, por conseqüência, de uma certa maleabilidade, notadamente por sua capacidade de assumir situações em que o bem e o mal, embora separados, estejam em contato um com o outro. A presença conjunta e separada do espiritual e do material (ou de outros pares de oposição) permanece aceitável e mesmo utilmente explorável durante a Idade Média, enquanto a época moderna preferirá proceder a uma dissociação ainda mais radical e se preocupará em preservar, com um zelo infalível, a absoluta pureza dos valores e dos lugares positivos.

Mas o essencial é, sem dúvida, associar a formação da sociedade de perseguição à dominação incessantemente mais marcada da instituição eclesial. O fato de que os processos analisados começam a se manifestar no momento da reforma gregoriana da Igreja e das primeiras cruzadas autoriza a estabelecer uma ligação entre institucionalização e exclusão. A estruturação da cristandade, pensada como uma comunidade homogênea sob a direção de uma instituição eclesial reforçada, produz, com efeito, um duplo movimento, de integração para os fiéis ajustados e de exclusão para os não-cristãos e os desviantes (Dominique Iogna-Prat). A constituição ocidental da sociedade de perseguição é, então, um fenômeno cuja origem é possível situar nos séculos XI e XII e que se amplia regularmente do século XIII ao século XV, e mesmo além. A institucionalização cria a exclusão, e é a própria Igreja que molda os inimigos sobre os quais ela se dá por tarefa triunfar. Por conseqüência, deveria ser possível medir o poderio da instituição eclesial (ou, ao menos, o seu desejo de poderio e seus esforços para

aumentar ou conservar a sua posição dominante) a partir da natureza mais ou menos temível dos inimigos que ela enfrenta. A guerra contra os sarracenos é, sem dúvida, um feito que exalta a cristandade, mas trata-se, ainda, apenas de inimigos exteriores. Ao contrário, a luta contra os heréticos manifesta uma vontade de se liberar de toda contaminação interna, conceito logo aplicado também às “superstições” e às depravações carnavalescas, aos judeus, aos leprosos e aos homossexuais. Enfim, o deslocamento que leva a luta para o “conceito cumulativo de feitiçaria” indica que uma etapa nova é transposta. Se, desde o século XI, os hereges, os muçulmanos e os judeus são facilmente considerados servidores do diabo ou um avatar do Anticristo, não se poderia desejar adversário mais temerário que a seita dos feiticeiros, que se entregam aos abomináveis rituais do sabá e adoram Satã com deleite. Doravante a Igreja está engajada em um combate mortal com o inimigo supremo, o próprio Satã (segunda parte, capítulo III). Se todo o poder se mede pela força do inimigo sobre o qual ele triunfa, a existência de uma contra-Igreja organizada em torno de Satã é o meio mais seguro de reivindicar o poderio absoluto da Igreja Romana (e, secundariamente, dos poderes temporais que reconhecem sua supremacia). A perseguição da feitiçaria é, então, uma manifestação do processo de reforço e de defesa da dominação eclesial, que ocupa toda a (longa) Idade Média até o fim do século XVII, pouco antes que ela comece a esboroar.

— * * *

CONCLUSÃO: UMA DINÂMICA MILENAR DE AFIRMAÇÃO

Dizer que a Igreja é a instituição dominante da sociedade medieval não significa que seu poderio se imponha sem limites nem contestações. A Igreja sempre deve afrontar inimigos criados pela dinâmica de sua própria afirmação e indispensáveis à progressão dela: o paganismo de suas margens em via de integração durante a Alta Idade Média; as heresias do século XI, e sobretudo as dos séculos XII e XIII, cujo pivô é o anticlericalismo e o questionamento parcial ou total do poder sacerdotal; as “superstições”, fragmentos de uma cultura folclórica que dá lugar importante aos rituais de fertilidade e admite relações com os mortos distintas daquelas que prevalecem no sistema eclesial; e, enfim, a seita dos feiticeiros, contra-Igreja satânica cuja ameaça mortal obriga os clérigos a uma guerra total. Antes mesmo que essa fúria paranóica se desdobre, é possível esboçar, em torno do núcleo central do sistema eclesial, quatro eixos principais de tensões: a exigência evangélica de pobreza, as práticas e os valores da aristocracia

laica, as práticas camponesas que visam garantir a fertilidade, as expressões carnavalescas e de paródia dos valores de oposição. É difícil considerar que essas forças divergentes levem à constituição de pólos autônomos que escapem à dominação da instituição eclesial. Ao contrário, a Igreja parece conseguir estender sua influência em todas as direções ou, ao menos, recuperar e integrar em seu seio grande parte das tensões. Existem, entretanto, resquícios, impelidos para as margens e destinados à exclusão e à perseguição. A dominação não acontece sem resistências e limites, e essa mesma confrontação permite que a dominação se reforce.

Acredito poder afirmar agora que a Igreja é o pilar fundamental do sistema feudal. Sua dominação parece espacial e temporalmente coexistente ao feudalismo, e não existe um traço que faça melhor sentir a unidade da Idade Média, desde a Antiguidade tardia até os Tempos Modernos, do que a dinâmica permanente de afirmação da instituição eclesial. Desde os séculos IV a VI, suas posses fundiárias são consideráveis e as estruturas eclesiásticas, dominadas pelos bispos, implantam-se no contexto da formação de uma civilização romano-germânica. Na época carolíngia, a uniformização litúrgica e monástica, na base das normas romanas e beneditinas, acompanha uma primeira emergência da autoridade pontifícia, enquanto se iniciam importantes evoluções teológicas, notadamente no que concerne à eucaristia e ao casamento. Depois, nos séculos XI e XII, assiste-se a um reforço decisivo da instituição eclesial, que se pode considerar uma verdadeira nova fundação. Não apenas a Igreja se livra de uma associação geminada com o Império — que caracteriza o modelo de Constantino, restaurado brevemente pelos carolíngios e perpetuado em Bizâncio —, como ela também consegue dominar as estruturas senhoriais, evitando ser aprisionada em seu interior. Impondo uma nova ordem de ruptura com o modelo carolíngio, ela afasta as intervenções dos laicos nos negócios espirituais e estabelece uma separação radical entre a sacralidade intocável e poderosa dos clérigos e o mundo dos laicos, destinados aos negócios temporais e, em princípio, excluídos de todo contato direto com Deus. Decorre disso um conjunto de reformulações doutrinárias que, mesmo sendo o resultado de uma dinâmica milenar de acentuação da dominação eclesial, leva com freqüência a inverter radicalmente a posição inicial da Igreja. É o que ocorre com tudo o que reforça o poder sacerdotal: eficácia dos sacramentos (eucaristia e batismo); transferência para o âmbito clerical das práticas funerárias e dos sufrágios para as almas; sacralização dos edifícios e dos lugares em que se materializa a Igreja. Mas essas transformações não consistem apenas de uma acentuação da autoridade clerical; elas conduzem também a uma reformulação generalizada da organização da cristandade, concebida mais do que nunca como um corpo social homogêneo, ordenado e guia-

do pela instituição eclesial (pois esta não pode ser o seu próprio fim e só tem legitimidade na medida em que se supõe que ela coloque em boa ordem o corpo social, a fim de guiá-lo para a salvação). Depois, no século XIII, o processo de centralização romana confere ao papa um poder inédito e extensivo a todo o Ocidente, enquanto a Igreja se dota de novos meios para realizar sua capacidade de controle das atitudes e das consciências (ordens mendicantes, tríplice pregação-confissão-comunhão, Inquisição).

Apesar das frentes de luta sempre abertas, a Igreja nunca pareceu se incorporar tão completamente como nesse momento à sociedade, ao mesmo tempo que a subjuga a partir de tão alto. É, então, difícil duvidar que a Igreja tenha sido a instituição dominante da Europa medieval. Falta, contudo, compreender mais em detalhe seu papel na organização das estruturas sociais fundamentais, quer dizer, ao mesmo tempo na reprodução da sociedade e na própria definição das relações de produção. É somente assim que se poderá concluir que a Igreja é “a principal força motriz do feudalismo” (Alain Guerreau), e este será um dos objetivos da segunda parte deste livro.

IV

DA EUROPA MEDIEVAL À AMÉRICA COLONIAL

Neste capítulo, gostaria de iniciar o propósito anunciado na introdução, procurando estabelecer as ligações entre a Europa feudal e a América colonial. Trata-se de proceder, tão sinteticamente quanto possível, à sua articulação histórica, avaliando suas respectivas organizações sociais e se preocupando com a dinâmica que estabelece entre elas uma ligação genética. Previamente, é indispensável precisar as características dos dois últimos séculos da Idade Média, dos quais se falou muito pouco até aqui.

A BAIXA IDADE MÉDIA: TRISTE OUTONO OU DINÂMICA PROLONGADA?

O livro clássico de Johan Huizinga, *O outono da Idade Média*, paramentou o fim do milênio medieval com cores melancólicas, e a historiografia tendeu, na sua seqüência, a evocar esse período somente sob a forma de uma crise profunda e generalizada. Nessa perspectiva, a única virtude suscetível de salvar essa época da evidência do desastre refere-se ao fato de que, percebida como a agonia da Idade Média, ou mesmo do sistema feudal, ela parece necessária para que nasça um mundo novo, aquele da Europa renascentista e moderna. Hoje, deve-se ter uma posição mais nuançada. Mesmo reconhecendo as dificuldades desses tempos, devemos nos esforçar para medir com cuidado seu alcance exato, o que conduz a adotar um esquema historiográfico sensivelmente diferente.

As calamidades do século XIV: peste, guerra, cisma

É difícil traçar um limite cronológico preciso entre o desenvolvimento e o equilíbrio atingidos pela Idade Média Central e a inversão de tendência da Baixa Idade Média. Desde o fim do século XIII, o crescimento rural parece atingir os seus limites de possibilidades, chegando — em relação às condições da época — a um “mundo pleno”, segundo a expressão de Pierre Chaunu. Depois, ao longo da primeira metade do século XIV, as dificuldades se acumulam. Em 1315-17, a fome geral, esquecida havia mais de um século, faz novos estragos, antes que a peste negra de 1348 marque com estrondo uma ruptura radical. Percebe-se, entretanto, que muitos fenômenos com frequência tidos como consequência desse evento dramático iniciam-se nas décadas anteriores.

O ano de 1348 é, seguramente, uma data de grande importância. Transmitida ao homem pela pulga do rato negro, a peste bubônica, que havia poupado a Europa desde a época de Justiniano, ataca de novo. Trazida do Oriente pelas galeras genovesas, ela se espalha por toda a Itália, na França, na Inglaterra e na Península Ibérica ao longo do ano de 1348 e, no ano seguinte, no domínio germânico, centro-europeu e escandinavo. Brutal, a mortalidade provocada pelo bacilo da peste espalha-se rápida e maciçamente. Os doentes sucumbem em alguns dias, sem remédio nem alívio possíveis; cidades e aldeias são cobertas de cadáveres, que os sobreviventes penam para enterrar com decência. No dizer das testemunhas, toda a organização social, até os laços familiares, é violentamente perturbada por isso. Segundo Guy de Chauliac, médico do papa, a mortandade e o medo que ela suscitava eram tão vivos que “as pessoas morriam sem servidor e eram enterradas sem sacerdote. O pai não visitava seu filho, nem o filho visitava seu pai: a caridade estava morta e a esperança, abatida”. Entretanto, as reações são bastante contrastantes, com alguns fugindo dos lugares contaminados para se abandonar às delícias de uma vida mais frágil do que nunca, tal como os personagens do *Decamerão* de Boccaccio (1313-75), e outros se entregando a atos desesperados de penitência para tentar escapar do flagelo divino (figura 25, na p. 249). Mas, em particular nas numerosas cidades italianas, os efeitos sociais da epidemia são menos visíveis do que se poderia imaginar: passado o momento de pânico, as autoridades têm o cuidado de fazer prevalecer a continuidade, e o esforço de reorganização logo mobiliza um otimismo reencontrado. Assim, mais do que o primeiro ataque da epidemia, é o seu retorno periódico que afeta as almas e mina as energias. Ora, a epidemia, tornada pandemia, ataca de novo, de modo generalizado, em 1360-61, 1374-75, 1400, 1412, até que os ataques se tornem mais localizados e menos mortíferos, sua última ocorrência na Europa Ocidental tendo sido registrada em Marselha, em 1720. “Um terço do mundo



25. A Virgem com manto²⁴ e os penitentes, c. 1420 (painel pintado por Pietro di Domenico da Montepulciano, Museu do Petit Palais, Avignon).

Este painel em madeira pintada, destinado a ser carregado durante as procissões, pertencia, segundo toda verossimilhança, a uma confraria da qual ele devia constituir um dos emblemas privilegiados. Ele mostra a Virgem segurando o Menino Jesus e protegendo os cristãos sob seu manto (os homens à sua direita, as mulheres à sua esquerda). No primeiro plano, penitentes com os rostos mascarados flagelam-se e suas túnicas deixam ver seus dorsos ensangüentados.

24. Denominação convencional do tema iconográfico também conhecido como a “Virgem de Misericórdia”. (N. T.)

morreu”, sintetiza o cronista Froissart a propósito dos anos 1348-50. A estimativa está em conformidade com os dados que os historiadores puderam estabelecer, e pode-se, portanto, reter que a peste negra, em média, diminui em um terço a população do Ocidente medieval, proporção que se eleva à metade em certas cidades e regiões.

Compreende-se que os contemporâneos considerem esse evento uma catástrofe, geralmente considerada um castigo divino (certas imagens mostram Cristo lançando as flechas de sua cólera sobre a humanidade, que, então, só encontra proteção junto à Virgem), a menos que certos grupos sirvam de bode expiatório (assim, os judeus são acusados de ter contaminado os poços). Mas a peste não é a única flecha que o Deus de cólera lança a partir de seu trono celeste: a guerra é outra. A chamada Guerra dos Cem Anos opõe, a partir de 1328, os dois reinos mais poderosos do Ocidente, a França e a Inglaterra. Quando os três filhos de Filipe IV, o Belo, morrem sem herdeiros, pondo fim, assim, à linhagem dos capetianos diretos, a Coroa da França passa a um primo dos reis defuntos, Filipe VI de Valois, que deve enfrentar a contestação de um descendente mais direto, o rei da Inglaterra, Eduardo III, neto de Filipe, o Belo, pela parte de sua mãe. Durante mais de um século, os soberanos ingleses reivindicam a Coroa da França, lançam a partir de suas possessões continentais sérias ofensivas, ganhando importantes batalhas, como em Crécy (1346), em Poitiers, onde o rei João, o Bom, é feito prisioneiro (1356) e, sobretudo, em Azincourt, onde os arqueiros ingleses transformam as regras da guerra medieval (1415). Com o Tratado de Troyes, em 1420, os ingleses parecem obter seus objetivos, impondo o casamento da filha de Carlos VI da França com Henrique V da Inglaterra e prevendo o acesso do filho fruto de sua união, o futuro Henrique VI, ao trono dos dois reinos. Além disso, ao afrontamento acrescenta-se uma guerra civil entre o partido dos Bourguignons, favoráveis aos ingleses, e os Armagnacs, fiéis ao “rei de Bourges”, Carlos VII, que Joana d’Arc, jovem camponesa certa de estar investida de uma missão divina, convence a crer em sua legitimidade, a se fazer sagrar em Reims e a reconquistar o seu reino (1429-31).

Ao lado de outros conflitos, tal como a Guerra das Duas Rosas, que põe em disputa, entre 1455 e 1485, os Lancaster e os York, dois ramos reais que lutam pela Coroa da Inglaterra, a Guerra dos Cem Anos testemunha o fato de que os conflitos armados ganham, na Europa da época, uma amplitude nova, mais devastadora do que antes, e afetam mais as populações rurais e urbanas. Não só ela opõe de modo durável duas monarquias poderosas, mas também vê o desenvolvimento de inovações notáveis na arte militar, em particular o uso dos arcos e das bestas, e, em breve, das primeiras armas de fogo, arcabuzes e bombardas, que tornam obsoletas as técnicas tradicionais da cavalaria. A função militar dos

aristocratas é diminuída na mesma proporção, mesmo se estes desdenhem essas novidades julgadas indignas e se escorem na ética da guerra cavaleiresca. Por outro lado, a importância dos mercenários e das tropas a soldo aumenta. Constituem-se, então, “companhias” que, sob a liderança de um chefe de guerra, alugam seus serviços a quem lhes puder pagar. Mas o seu interesse é de prolongar tanto quanto possível as hostilidades que lhes permitem viver, o que é também, por vezes, o interesse dos príncipes que sabem que as companhias desocupadas entregam-se facilmente à pilhagem e ao banditismo, transformando-se, assim, em um flagelo dos mais temidos pelas populações.

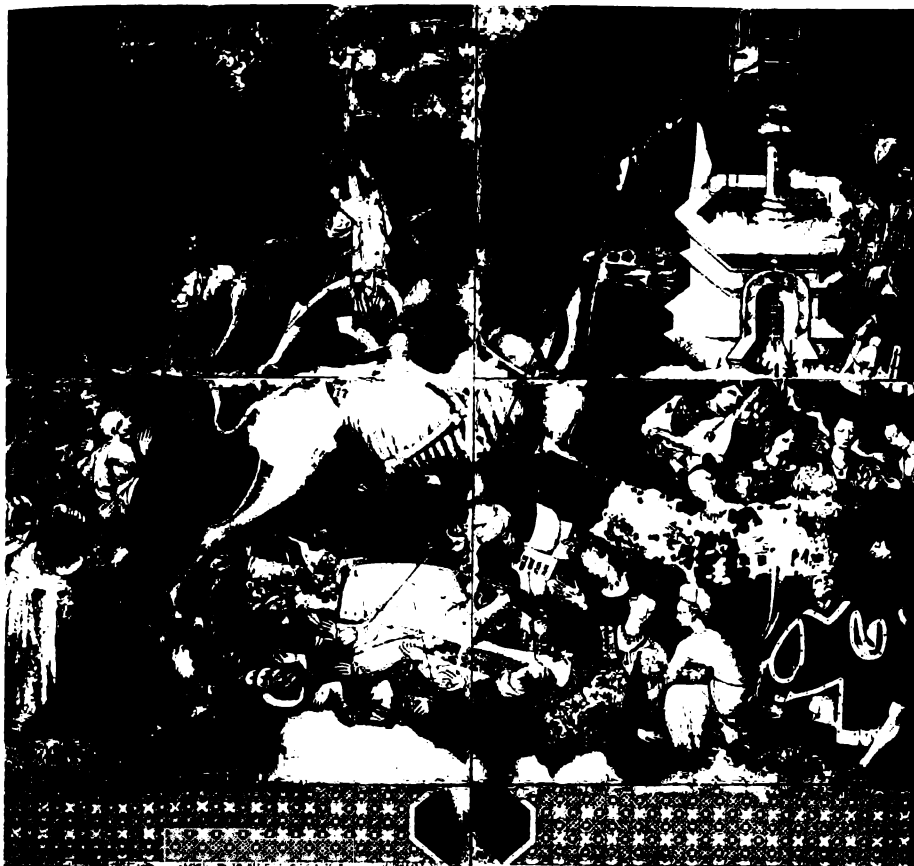
A lista de males da época é preciso ajuntar o Grande Cisma, que divide a Igreja romana entre 1378 e 1417. O fato é que, depois de 1309, pouco após a eleição de Clemente V, o papa e a cúria romana se instalaram em Avignon, o que numerosos contemporâneos denunciam como “o cativeiro da Babilônia”. Após várias tentativas infrutíferas, Gregório XI decide, em 1377, retornar a Roma, sede normal do sucessor de Pedro (ele, então, instala sua residência no Vaticano, e não no Palácio de Latrão, como sempre havia feito o bispo de Roma); mas, quando ele morre, uma parte da cúria encontra-se ainda em Avignon e os cardeais mergulham na confusão, elegendo, primeiro, Urbano VI, que se instala em Roma, e, depois, Clemente VII, que retorna a Avignon. A Igreja tem, doravante, duas cabeças, e, durante quarenta anos, a luta entre o papa de Avignon e o de Roma dilacera o Ocidente. Cada um deles se esforça para obter o apoio dos príncipes e das cidades, excomungando seus adversários e lançando sobre suas terras a proibição litúrgica. O funcionamento da estrutura eclesial encontra-se gravemente afetado por essa divisão na cúpula e é grande o espanto nos espíritos. Todas as tentativas de arbitragem tendo falhado, termina-se por admitir, ao fim de quatro décadas, que a solução só pode vir de um concílio geral, reunindo todos os bispos da cristandade ocidental. É isso que tenta o concílio reunido em Pisa em 1409, depondo os dois papas rivais e elegendo um novo pontífice: mas o remédio é pior que o mal, pois os dois primeiros recusam a decisão, de modo que a Igreja se encontra, por um tempo, tricéfala. Depois, o Concílio de Constança (1414-18) consegue realizar a operação e impõe um novo e único pontífice, Martinho V (1417-31), mas não sem ter previamente emitido um decreto consagrando a nova importância adquirida pela assembléia conciliar.

Retornos periódicos da peste negra, efeitos destruidores das guerras e das grandes companhias, Grande Cisma da Igreja: os contemporâneos tinham razões para se sentir assolados pela Providência e as cores outonais pintadas por Johan Huizinga não saíram do nada. O pessimismo invade os espíritos e o sentimento de viver em um mundo que agoniza, que chega ao seu fim, se faz mais

presente do que nunca. A obsessão da morte explode em todos os lugares, nas práticas funerárias assim como na literatura e na arte, onde os temas macabros, tal como o Triunfo da Morte, e, depois, as Danças macabras ganham destaque (veja as figuras 26, na p. 253, e 5, na p. 40). Entretanto, o balanço deve ser moderado. *Mundus senescit* (“o mundo envelhece”) é um *topos* que impregna o pensamento clerical de longa data durante os séculos do desenvolvimento medieval. A aguda preocupação com a morte, inscrita na lógica da pastoral estabelecida havia muito pela Igreja, não tem a peste como única causa, como demonstra o fato de que certos temas macabros se desenvolvem já no século XIII (Encontro dos três mortos e dos três vivos) e outros desde os anos 1330 (Triunfo da Morte). Enfim, o Ocidente não se compraz na depressão demográfica. Malgrado as dificuldades acumuladas e a despeito do retorno periódico da peste, a recuperação se faz sentir desde o início do século XV, e ainda mais claramente após 1450. Se, no fim do século XV, a Europa não atinge exatamente os níveis de população anteriores à epidemia, ela tende, ao menos, a aproximar-se deles (o reino da França, que é ainda o que mais pesa, reencontra seus 15 milhões de habitantes em um território, é verdade, um pouco aumentado, enquanto a Península Ibérica se eleva a 7 milhões de almas, por volta de 1500). E a alta sensível da taxa de fecundidade em relação à Idade Média Central, que permite ver com frequência famílias de cinco, até mesmo seis a oito filhos, indica uma vitalidade e um desejo de reconstrução mais do que uma onipresença do medo e da melancolia.

Crise do feudalismo ou ajustes sociais?

A propósito desse período, é freqüente insistir sobre a situação crítica da aristocracia, confrontada a uma “baixa da taxa de arrecadação senhorial” (Guy Bois). É verdade que a depressão demográfica gera numerosos abandonos de terras, até mesmo de aldeias inteiras, o que provoca uma queda notável dos rendimentos senhoriais. Além disso, a menor densidade do povoamento rural põe os camponeses em uma relação de força mais favorável, que lhes permite exigir uma baixa do censo ou um resgate generalizado das corvéias a um preço menor, a que os senhores são obrigados a assentir para evitar perder seus homens. Enfim, a evolução comparada dos preços dos produtos agrícolas e daqueles que os aristocratas devem comprar lhes é desfavorável. Os mais fracos dentre eles endividam-se e são, por vezes, obrigados a vender suas terras: alguns partem, então, para a cidade em busca de um ofício junto a um príncipe, enquanto outros perdem a posição de nobre. Assim, antigas linhagens senhoriais desaparecem e são



26. O Triunfo da Morte, c. 1440 (Palácio Sclafani, Palermo).

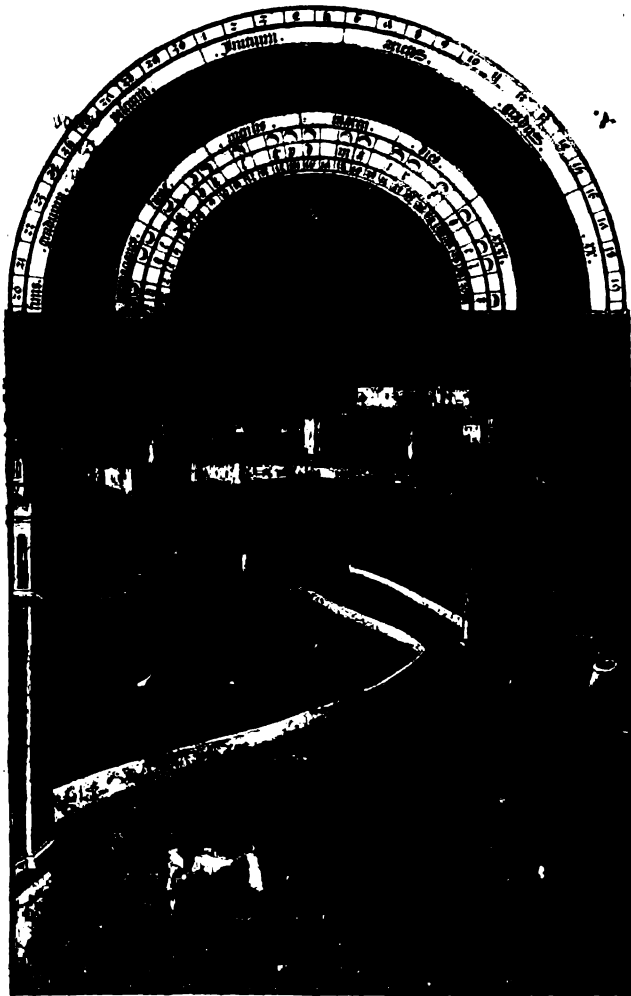
Inovação dos anos 1330, inaugurada por Buonamico Buffalmacco no Campo Santo de Pisa, a iconografia do Triunfo da Morte ganha destaque a partir do século XV. O afresco de Palermo, realizado pouco tempo depois da transformação do Palácio Sclafani em hospital, é particularmente bem adaptado à nova função do edifício. Ela é, como já ocorria em Pisa, associada a uma representação do Juízo Final (hoje perdida). Aqui, a Morte é figurada por um esqueleto cavalcando uma montaria descarnada, cujo poder figurativo impressiona. As flechas que ela lança acumulam, em sua passagem, montanhas de cadáveres: nobres damas e belos senhores, músicos e letrados, papa e bispos, sacerdotes e monges. Nenhum poder terrestre, nenhuma riqueza material permite resistir à Morte. Os emblemas da vida aristocrática — jardins de cortes, caça com cachorros e com pássaros — são representados com uma insistência particular: seus prazeres aparecem ainda mais vãos diante de uma morte iminente. Apenas os pobres e os enfermos, à esquerda, imploram à Morte para pôr fim aos seus sofrimentos, mas esta se desvia deles. A mensagem é menos a da universal fragilidade humana do que uma exortação moral: é preciso pensar na morte para se afastar da vã glória do mundo e obter sua salvação.

substituídas por novos senhores, aristocratas mais poderosos, como os Sheppard ou os Percy, na Inglaterra, ou cidadãos enriquecidos que aproveitam a ocasião para comprar terras (sobretudo videiras, mais rentáveis) ou mesmo senhorios inteiros (em certas regiões, eles logo possuem até um quarto destes). No mais, mesmo sem recorrer à aquisição de terras, os cidadãos em geral orientam as atividades dos rurais, confiando-lhes as tarefas mais simples da cadeia têxtil, fornecendo-lhes um adiantamento sobre a produção que os induz muitas vezes ao endividamento, como no caso da lã na Inglaterra, ou ainda controlando as culturas destinadas ao artesanato urbano, como as plantas de tinturaria da região de Toulouse ou da Úmbria. Essa presença ativa e influente dos cidadãos no mundo rural é, seguramente, um elemento notável das transformações do fim da Idade Média.

Esse quadro, pouco favorável à aristocracia tradicional, deve, entretanto, ser nuançado. Em primeiro lugar, nem tudo vai mal na aldeia (figura 27, na p. 256). Se as superfícies cultivadas diminuem de modo notável (por vezes, até 20%, ou até 50%), o fenômeno é compensado por uma alta dos rendimentos (ainda mais porque os abandonos atingem às terras menos férteis), por um desenvolvimento do pastoreio e da horticultura, assim como por um avanço sobre a floresta, que também beneficia o gado. Estabelece-se, assim, um equilíbrio entre *ager* e *saltus*, entre cultivo e pastoreio, que as fortes densidades rurais do fim do século XIII tinham posto em perigo. Além do desenvolvimento da transumância ovina na Itália e em Castela, a criação bovina avança consideravelmente, dando lugar a uma transformação das paisagens rurais do domínio atlântico, marcadas pelo cercamento dos prados e levando a uma modificação dos hábitos alimentares (o que, sobretudo na cidade, realça o prestígio dos açougueiros). Por outro lado, o abandono das terras permite um reagrupamento das parcelas, que, por vezes, ocorre em benefício dos patrimônios aristocráticos mais sólidos, especialmente na Alemanha e em Castela, mas também em favor de compradores cidadãos ou da elite camponesa de cultivadores. Estes últimos, que se distinguiam já no século XIII, aproveitam a situação e, muitas vezes, garantem para si domínios que vão até cinquenta ou sessenta hectares. Existem, agora, em cada aldeia, alguns “galos” que entram em acordo para controlar suas instituições (confraria, assembléia). Abaixo deles, outros também tiram vantagem das condições da época. Com efeito, os senhores recorrem cada vez mais a contratos de arrendamento a longo termo, ou mesmo hereditários, que, mesmo lhes garantindo um rendimento seguro, são geralmente favoráveis ao arrendatário. Assim, a melhoria das condições de vida é bastante geral, tanto na aldeia como na cidade. Além da melhor qualidade do grão e do aumento da proporção de carne na alimentação, ela também é constatada na construção das

casas, cujos espaços interiores são mais separados, ou ainda na diversificação do mobiliário e das vestimentas. Entretanto, nem todos se aproveitam disso e os camponeses mais pobres são arrastados para uma espiral descendente, enquanto a margem servil da população rural aumenta novamente a partir de 1300. O fato é que muitos preferem a servidão, que ao menos lhes confere um estatuto, à mendicância ou à vida errante. A afirmação desta segunda servidão, que na Inglaterra e em outras regiões atinge até um terço dos aldeãos, mostra que o quadro senhorial está longe de ter desaparecido.

Convém também estabelecer uma distinção entre a pequena aristocracia de senhores, com freqüência em dificuldades, e a alta aristocracia dos príncipes e barões, cujo vigor, ao contrário, aumenta (figura 27, na p. 256). Não apenas estes se aproveitam dos dissabores dos primeiros comprando numerosos senhores, mas sua força, mantida ou mesmo ampliada, lhes permite melhorar os rendimentos de seus domínios ao mesmo tempo que resistem eficazmente à autoridade real. Estes grandes aristocratas continuam a ocupar a frente da cena. Se sua função militar é atingida pelas modificações da arte da guerra, eles mantêm, devido ao seu lugar nos conselhos e nos ofícios reais, papel político dominante, ao mesmo tempo que o fausto de suas cortes e seu prestígio social se acentuam cada vez mais. No geral, se a aristocracia atravessa uma fase de dificuldades sérias, ela se adapta e se renova. As transformações não são, entretanto, negligenciáveis, e afetam a definição do próprio grupo social (Joseph Morsel). No século XV, a oposição entre nobres e não-nobres adquire uma rigidez inédita (para designar grupos sociais e não somente qualidades). A partir dali, é possível falar da “nobreza” como um grupo do qual, além do mais, é o príncipe que domina a definição, especialmente porque ele tem a capacidade de desenobrecer. Doravante, o poder monárquico tem um papel maior na reprodução da nobreza, assegurando-lhe uma parte notável de seus rendimentos, por meio dos postos que ele confere, de soldos militares e mesmo de feudos de bolsa (em dinheiro), que permitem, principalmente aos nobres aragoneses, manter a sua posição. Com isso, os valores nobiliárquicos são reafirmados com maior veemência ainda, especialmente através da multiplicação das ordens cavaleirescas (das quais o príncipe é o chefe) e a organização de grandes torneios, verdadeiras cerimônias de autocelebração, com fausto crescente, pelas quais os nobres procuram se distinguir da elite camponesa e dos cidadãos enriquecidos, exibindo, paralelamente, sua coesão e sua força. Ao mesmo tempo, os nobres opõem-se com sucesso às ambições dos soberanos, seja por uma mistura de fidelidade a seus engajamentos vassálicos e de resistência aos novos costumes, seja pela revolta aberta, em caso de necessidade, como várias vezes ocorre na França do século XV. No geral, não há, na Baixa Idade Média, ruptura social fundamental:



27. No mês de março, trabalhos e poda das vinhas no castelo de Lusignan, c. 1413 (miniatura de Pol de Limbourg, *Riquíssimas horas* do duque de Berry, Museu Condé, Chantilly, 65. fl. 3v.).

Estando entre os manuscritos mais suntuosamente iluminados, as *Riquíssimas horas* foram realizadas para o duque João de Berry, irmão do rei da França, Carlos V, e bibliófilo de grande renome. Um calendário, mais ou menos ornado, é quase sempre integrado no topo dos livros de horas. Aqui, vê-se uma das duas páginas relativas ao mês de março, com a indicação dos signos do zodíaco correspondentes, Peixes e Áries (na outra página figuram o calendário propriamente dito e as indicações das festas litúrgicas). As tradicionais representações dos trabalhos do mês são consideravelmente ampliadas: no primeiro plano, um vilão realiza o cultivo com uma charreua munida de uma reia e de um aparador, ambos metálicos, puxada por uma parrelha de bois; mais longe, dois vinhedos cercados em que se cortam os sarmentos e um pastor que guarda suas ovelhas. Como na maior parte das miniaturas deste calendário, o duque de Berry fez representar um de seus principais castelos, realizando, assim, uma espécie de inventário de seu domínio, demonstrativo de seu poderio: aqui, trata-se do castelo de Lusignan, com seu burgo protegido por uma dupla muralha.

mesmo se, a partir dali, a reprodução da aristocracia depende, em parte, do poder monárquico, ela continua sendo a classe dominante e o senhorio permanece o quadro elementar da organização social.

As revoltas populares que explodem durante esse período parecem, entretanto, tumultuar o jogo. Incontestavelmente, tanto no mundo rural como na cidade, conflitos e tumultos sociais fazem-se mais visíveis e mais intensos do que durante o século precedente. Serão evocadas, de início, quatro revoltas rurais desse período, sem contar aquela de Flandres em 1323-27. A sublevação dos “*jacques*”, camponeses da Ilha de França, da Picardia e de Champagne, em 1358, choca tanto os espíritos que, por muito tempo, acaba por dar seu nome a todos os tumultos da zona rural (*jacqueries*). No contexto da derrota francesa em Poitiers e do cativeiro do rei, o que obriga à cobrança de um imposto especial, cerca de 5 mil camponeses, dos quais Guilherme Carle aparece como um dos principais organizadores, pilham os castelos e massacram os senhores, até terminarem como vítimas de uma repressão não menos brutal conduzida por Carlos de Navarra (vários milhares de mortos). A sublevação do centro da Inglaterra em 1381, que se inscreve na conjuntura particularmente agitada do Ocidente, é, sem dúvida, a mais notável, por sua extensão geográfica, pela junção operada entre cidade e campo, pelo seu grau de organização e pela clareza de suas reivindicações. Seu estopim é, também aqui, um novo imposto (*tax-poll*) ligado à guerra franco-inglesa. Mas a tropa dos camponeses que recusam sua cobrança atinge rapidamente 50 mil homens e, sob a liderança de Wat Tyler, toma Canterbury, marcha sobre Londres, onde toma a Torre; aí ela obriga o rei a ceder a suas reivindicações e, notadamente, a decretar a abolição da servidão. Mas Tyler é assassinado e a aristocracia se organiza para massacrar o movimento e anular seu efêmero triunfo. Iniciada nos anos 1380, a luta dos camponeses de Aragão contra os “maus costumes” dos senhores — que, apesar de alguns decênios mais favoráveis, impõem constrições próximas da servidão a dependentes qualificados de *remensas* — é menos uma breve explosão de violência do que um combate obstinado e paciente, que se beneficia, de resto, da benevolência do rei. Ele leva a uma vitória, consagrada por Fernando, o Católico, em 1486, quando este abole o estatuto servil dos *remensas*. Enfim, a revolta Irmãdiña de 1467-69, que põe a Galícia à mercê dos camponeses revoltados contra os castelos, aparece como a mais importante revolta antifeudal de Castela, mesmo se ela é, finalmente, esmagada pela aristocracia coligada de Castela, Leão e Portugal.

A compreensão desses movimentos sociais é dificultada pelo fato de que as fontes — o que era de esperar — raramente lhes são favoráveis e, em todo caso, jamais emanam deles próprios. Se se capta o estopim dos tumultos (crise alimentar, novo imposto etc.), é mais delicado avançar além desse elemento ime-

diato. Tratar-se-ia da revolta dos mais desprovidos e dos mais oprimidos, jogados na desesperança desde que um fardo suplementar vem tornar insuportável uma situação já vacilante? Muitos historiadores, entretanto, se perguntaram se esses movimentos não são, ao contrário, um protesto da elite camponesa, quando esta crê que seus privilégios estejam ameaçados. É o que sugere a geografia das revoltas, que absolutamente não corresponde às regiões mais pobres do Ocidente. Assim, o movimento de Flandres, no início do século XIV, é liderado pelo afortunado cultivador Zannequin; o da Galícia subleva as camadas superiores do campesinato; enfim, a Jacquerie de 1358 se estende por uma região cerealífera próspera. Esta é, então, atingida por uma baixa dos preços dos grãos, que afeta os camponeses mais ricos, que dependem, ainda mais que os outros, da comercialização de sua produção.

A feição anti-senhorial desses movimentos parece evidente. Mas até que ponto e com que grau de consciência e de ação críticas? Apenas o endurecimento do regime senhorial parece ser denunciado pelo movimento aragonês dos *remensas*, em nome de uma ligação com a antiga tradição, e é, sem dúvida, essa moderação que explica o seu sucesso, de resto favorecido pela autoridade do rei. Durante a Jacquerie, os castelos queimam, as filhas dos nobres são violentadas e mortas com suas famílias, mas é bem possível que os insurgentes, mais do que negar a ordem senhorial, agissem em nome de uma imagem perfeita dessa ordem, da qual eles denunciavam a alteração. Com efeito, a derrota diante dos ingleses joga o descrédito sobre os nobres, que falharam em sua missão de defesa. A dominação senhorial, duplicada por uma exigência fiscal régia, parece, então, ainda mais injustificada, já que os nobres continuam a dar mostras de um luxo ostentatório, julgado escandaloso em tal contexto. Acusados de corrupção e de traição, os nobres aparecem como indignos de continuar a ser tratados como nobres (Hugues Neveux).

Entretanto, é difícil traçar o limite entre tal atitude, que denuncia os senhores em nome da idéia senhorial, e uma contestação dos fundamentos da dominação social, sobretudo se se considera a dinâmica inerente a todo movimento social. Uma crítica radical parece, em todo caso, bastante presente no movimento inglês de 1381, como sugere a clareza de suas reivindicações, assim como a célebre fórmula de John Ball pronunciada às portas de Londres: “Quando Adão cultivava e Eva fiava, onde estava o gentil-homem?”. De resto, ele tira disso todas as conseqüências, precisando: “Boas gentes, as coisas não podem ir bem na Inglaterra e elas só irão quando os bens forem possuídos em comum, quando não mais haverá nem vilãos nem gentis-homens e quando formos inteiramente iguais”. Um igualitarismo radical, justificado pelo estado original da humanidade, exprime-se, assim, com força notável (no caso, pela voz

de um sacerdote). Mesmo se nada prova que ela animava o conjunto das revoltas inglesas, a aspiração igualitária de um mundo sem senhores, sem bispos e sem príncipes (segundo a expressão de Robert Fossier) nunca é mais bem expressada do que nessa ocasião.

Com uma exceção, todas essas sublevações terminam em derrota, esmagadas de modo selvagem e facilmente controladas desde que a aristocracia organiza as suas forças. A despeito das vítimas individuais e das perdas pontuais, nenhuma dessas explosões de violência constituiu perigo sério para os dominantes. Igualmente, apesar da diferenciação social crescente no seio das aldeias e de sua adaptação a uma conjuntura diferente, os vilãos, servos ou dependentes permanecem a classe dominada, sobre cuja exploração se funda o essencial da organização social.

O desenvolvimento contínuo das cidades e do comércio

Quanto aos aspectos mais notáveis da dinâmica feudal — o desenvolvimento das cidades e do comércio, o reforço dos poderes monárquicos —, sua importância apenas aumenta. Se considerarmos globalmente os séculos XIV e XV, e, apesar das baixas brutais provocadas pelas sucessivas passagens da peste, a população das cidades ocidentais aumenta, embora a um ritmo mais moderado que antes. As características já mencionadas no capítulo II acentuam-se e os meios urbanos continuam a diversificar-se. Se o entrelaçamento entre a aristocracia urbana e os meios de negócios continua sendo a regra, algumas cidades tomam medidas que os obrigam a se diferenciar mais claramente, dando, assim, um novo relevo à oposição entre “nobreza” e elites urbanas. Ao lado dos mercadores, artesãos e banqueiros, os homens da lei têm ali um lugar crescente, do mesmo modo que os “oficiais”, encarregados das tarefas do governo urbano ou principesco, ou ainda os intelectuais, universitários ou os primeiros “humanistas”. As camadas populares tornam-se também mais visíveis e mais instáveis, atingidas por uma conjuntura pouco favorável aos salários (salvo quando a peste aparece, mas medidas de contenção dos salários logo põem um fim a esta vantagem). Suas dificuldades aumentam, conduzindo ao endividamento junto aos senhores e ao desemprego, enquanto o fluxo de imigrantes desqualificados aumenta a multidão de mendigos e de marginais. A hierarquização entre mestres, companheiros e aprendizes é reforçada e algumas medidas tornam mais difícil o acesso às corporações de ofícios. As revoltas urbanas encontram aí uma parte de sua explicação. Assim, pequenos artesãos e assalariados modestos formam o grosso das tropas que apóiam

Estevão Marcel em Paris, em 1358, mesmo se este defende os interesses da oligarquia mercantil à qual pertence e promove, sobretudo, reivindicações políticas, visando ao controle da monarquia pelas cidades. Isso é ainda mais claro com a revolta dos Ciompi, sem dúvida a mais ampla e a mais organizada desse período, que põe Florença a ferro e sangue, em 1378. Antes de serem desviados e aniquilados pela onda de repressão, as reivindicações dos insurgentes atacam claramente a oligarquia urbana, impondo a igualdade das Artes maiores e das Artes menores e criando três Artes suplementares, a fim de garantir a representação social e a participação política dos artesãos mais modestos e dos companheiros.

A despeito de tais explosões, a posição dos grandes mercadores e dos banqueiros se reforça. Suas companhias, cuja base é essencialmente familiar, mas que admitem e remuneram o capital de vários participantes, estendem suas jurisdições financeiras e geográficas. As técnicas comerciais e bancárias afinam-se, tais como a contabilidade em dupla partida,²⁵ introduzida em meados do século XIV, ou a letra de câmbio, ancestral do cheque, que facilita as operações comerciais a longa distância. A importância das técnicas de cálculo é reforçada pela multiplicação dos tratados de aritmética comercial, ao mesmo tempo que outros manuais se esforçam para ajudar os mercadores em suas atividades através da Europa; do mesmo modo, as abundantes cartas trocadas, especialmente entre os mestres de companhias e seus agentes, indicam a preocupação com uma informação indispensável à conduta dos negócios. Desta preocupação, como da obsessão de tudo registrar e de tudo contabilizar, é testemunho exemplar Francesco Datini, mercador toscano do século XIV, hábil e prudente, que começou do nada e construiu uma rede de companhias estabelecidas em Prato, Florença, Gênova e Barcelona, e que deixa, quando de sua morte, 125 mil cartas, quinhentos registros de contas e milhares de letras de câmbio. As atividades comerciais ganham amplitude crescente, assim como o artesanato, que recorre mais ao moinho d'água e ao tear (assim, Datini emprega setecentos trabalhadores somente nas oficinas têxteis de Prato). Os mais empreendedores acumulam fortunas consideráveis: a dos Medici, em Florença, corresponde a um quarto das despesas anuais da cidade; a de Jacques Coeur, em Bourges, equivale à metade do imposto régio. São nomes que, junto com os Fugger de Augsburg, simbolizam o poderio a que os negócios podem alçar no decorrer do século XV. Mas é preciso lembrar, com Fernand Braudel, que as aventuras mais brilhantes do “capitalismo financeiro”, aquelas dos

25. Também chamada contabilidade com lançamento duplo, ou dígrafa: sistema de notação que, registrando origem e destino das entradas e das saídas, permite um controle atuarial mais apurado. (N. T.)

Bardi, dos Peruzzi e dos Medici de Florença, ou ainda dos banqueiros de Gênova entre 1580 e 1620 e de Amsterdã no século XVII, terminam todas em fracasso; não há sucesso neste domínio antes de meados do século XIX.

Não é seguro que o fim da Idade Média marque uma mudança fundamental nas mentalidades urbanas. É verdade que a hostilidade clerical e aristocrática em relação aos negócios, sem desaparecer, deixa um pouco mais de lugar a uma visão positiva do mercador. Ela se exprime, por exemplo, nos *Contos de Canterbury* de Chaucer (1373), na consciência de si e da dignidade de sua família que certos mercadores consignam em seus livros de memória (as *ricordanze* dos italianos) ou ainda nos painéis pintados, como o que comemora o casamento dos noivos Arnolfini (figura 6, na p. 41). A valorização do ganho e do trabalho e a utilidade social atribuída às suas atividades são demonstradas mais abertamente; mas aos olhos dos próprios mercadores, angustiados com os riscos dos negócios e inquietos com a possibilidade de perderem tudo, a Providência continua sendo senhora do jogo. Eles se fiam a Deus e à Igreja, aos quais pedem proteção e agradecem em caso de sucesso, multiplicando doações e atos de piedade. Objetos de toda a atenção das ordens mendicantes, os ricos cidadãos aceitam o essencial dos quadros eclesiais e são “cristãos comuns” (Hervé Martin). Acontece mesmo que, moldados pela culpabilidade que o discurso dos clérigos instila, eles se tornem, em idade avançada, devotos escrupulosos, tal como Datini, que lega quase toda a sua fortuna aos pobres, obrigando, assim, à dissolução de suas companhias. Não resta nada, então, de uma vida de esforços, e a acumulação que ela havia permitido dissolve-se *in fine*. Uma tão perfeita fidelidade às regras da caridade cristã reduz a nada os imperativos do lucro, ainda muito longe de conquistar sua autonomia e de afogar o mundo sob as “águas glaciais do cálculo egoísta”.

À medida que seu sucesso é mais estrondoso, os ricos negociantes imitam com maior ardor e fausto os costumes da aristocracia. Não somente as compras de terras se multiplicam, mas a oligarquia urbana pode, então, permitir-se reproduzir o modelo cultural das cortes e, em particular, rivalizar com o mecenato dos príncipes. Claramente, é a incorporação à nobreza que é, assim, buscada, o que é também o caso dos grandes servidores dos monarcas. Assim ocorre com os Le Viste, família saída da burguesia de Lyon e que se ilustra no alto funcionalismo da monarquia francesa, e da qual um dos membros é o comanditário da célebre tapeçaria da *Dama com unicórnio*,²⁶ no fim do século XV. Quanto a Jacques Coeur, que se tornou o principal financista do rei Carlos VII, seu palácio de

26. *La dame à la licorne*, série de seis tapeçarias (cinco das quais correspondendo aos cinco sentidos humanos), realizada nos Países-Baixos; encontra-se atualmente no Museu Nacional da Idade Média de Cluny, em Paris. (N. T.)

Bourges surpreende pelo esplendor principesco e por seu audacioso projeto iconográfico, que sugere com insistência a incorporação do senhor do lugar à corte real, associando visualmente os símbolos do rei e de seu banqueiro. Mas este jogo, que manifesta com bastante evidência a ambição de ser indispensável ao soberano, não deixa de ser perigoso e conduz, finalmente, à desgraça e ao banimento. Assim, as condutas “burguesas” curvam-se aos escrúpulos cultivados pelos clérigos, ao mesmo tempo que se extenuam no fascínio pela aristocracia. Tais fenômenos, que predominam pelo menos até o século XVII, explicam em boa parte por que o espírito de lucro não significa necessariamente o triunfo do capitalismo e incitam a diferenciar claramente os “homens de negócios feudais”, que já sabem fazer bons negócios e estender seus horizontes, e a verdadeira burguesia, cujo tempo ainda não chegara (Eric Hobsbawm).

Isso não impede a cidade de conservar e acentuar suas especificidades. Se as cifras contam aí mais do que alhures, o mesmo ocorre com os letrados. A leitura progride notadamente entre os cidadãos e, em 1380, Villani afirma que 70% dos florentinos sabem ler e escrever. A demanda por livros cresce, animada por milhares de universitários e, cada vez mais, pelos príncipes, aristocratas e notáveis urbanos, dos quais os mais afortunados são, por vezes, bibliófilos apaixonados, que acumulam suntuosos manuscritos com iluminuras (figura 27, na p. 256), ao passo que os demais são obrigados a possuir, além de seus tratados comerciais, ao menos um livro de horas, que, no século XV, se torna o emblema indispensável da piedade laica. Por decorrência, a produção de manuscritos é fortemente solicitada e os ateliês urbanos esforçam-se para aumentá-la graças a novas técnicas. Após tímidas aparições, o papel, de origem chinesa, torna-se de uso mais corrente a partir do início do século XIV, beneficiando-se de uma dupla vantagem sobre o pergaminho (leveza e custo menor). No fim do século XIV, a gravura em metal e, depois, em madeira, oferece os primeiros procedimentos de reprodução mecânica, particularmente em voga para a difusão das imagens religiosas. Enfim, se outros artesãos procuram simultaneamente na mesma direção, é ao ourives Gutenberg que permanece vinculada a invenção da tipografia (letras metálicas móveis), dando lugar à impressão da famosa Bíblia de Mogúncia, por volta de 1450. Esta inovação, que ganha rapidamente todo o Ocidente (cerca de 15 mil obras impressas antes do fim do século XV), está destinada a transformar profundamente a difusão da escrita e o conjunto das práticas socioculturais.

Se a imprensa — junto com o uso do papel que lhe é indispensável — é “uma grande invenção medieval” (Alain Demurger), ela não é a única a ser creditada à Idade Média que está terminando. Pode-se citar a difusão dos relógios mecânicos (segunda parte, capítulo I) e dos óculos, uma descoberta engendrada, sem

dúvida, em Veneza, no fim do século XIII, ajuda considerável para os intelectuais e outros amadores das letras e dos algarismos. Além das armas de fogo já mencionadas, as melhorias das técnicas de mineração e metalúrgicas ou, ainda, as dos canteiros navais, têm notáveis conseqüências. Numerosos instrumentos úteis à navegação aparecem ou são então aperfeiçoados de modo decisivo, como a bússola (transmitida a partir da China, ela é objeto de um tratado de Alexandre Neckam, em 1187, mas só se difunde realmente no século XIV), o astrolábio (introduzido no Ocidente por Gerberto de Aurillac antes do ano mil e bem atestado a partir do século XII), e os portulanos (devidos aos marinheiros pisanos, genoveses e catalães, e que esboçam, sobretudo a partir do século XIV, os contornos das costas). O estabelecimento dessas técnicas, como também da caravela, acompanha e favorece a primeira aventura atlântica levada a cabo pelos genoveses e portugueses, que atingem as Canárias desde 1312, a ilha da Madeira e os Açores um século mais tarde. A exploração sistemática das costas africanas é empreendida sob a instigação dos reis de Portugal e, sobretudo, do infante Dom Henrique, o Navegador (1394-1460): a tomada de Ceuta, em 1415, a inaugura, e Bartolomeu Dias finalmente dobra o cabo da Boa Esperança em 1488. O processo que conduz à viagem de Cristóvão Colombo enraíza-se, então, nos séculos considerados os mais sombrios da “crise da Idade Média”. Isso deveria conduzir a reformular a articulação entre Idade Média e Renascimento, especialmente porque a idéia de renascimento das artes e das belas-letras está na ordem do dia desde o século XIV, notadamente com Petrarca (morto em 1378), não somente na Itália, mas também ao norte dos Alpes onde, desde 1408, Nicolau de Clamanges, secretário do papa de Avignon, se vangloriava: “Trabalhei para fazer como que renascer na França a eloquência desde há muito tempo enterrada”. Então, talvez fosse mais pertinente conceber a Baixa Idade Média, ou pelo menos o século XV, como um tempo de transformações ativas, de invenções e de inovações — no conjunto da Europa, e não somente na Itália — que, sem solução de continuidade, leva às grandes descobertas que são creditadas habitualmente ao Renascimento. Ao menos, seria preciso considerar, como convida a fazê-lo Jacques Chiffolleau, que os avanços criativos não sucedem às cores sombrias do fim da Idade Média, mas que ambos são coexistentes.

Gênese do Estado ou afirmação da monarquia?

O poder monárquico também continua a afirmar-se, a tal ponto que alguns historiadores situaram nesse período, em particular entre os anos 1280 e 1360, a “gênese do Estado moderno” (Jean-Philippe Genet). Se não se pode negar as notá-

veis evoluções, pode-se, contudo, interrogar sobre a pertinência dessa expressão. De resto, o fenômeno concerne principalmente à França, à Inglaterra e à Península Ibérica, em menor grau, à Boêmia e à Hungria e, sob uma forma bem diferente, às cidades, especialmente italianas, que reforçam suas estruturas políticas e estendem seu controle sobre a planície, enquanto o poder imperial continua a declinar e os nobres alemães resistem eficazmente às pretensões políticas dos príncipes territoriais. É inegável o desenvolvimento da administração real, fundada doravante em uma separação mais marcada entre a função doméstica, que se concentra no palácio do rei, e a função política, assumida pelo conselho real dominado pelo chanceler e alguns próximos do rei. É verdade que, aí, este último decide em última instância, mas deve também compor com a influência dos príncipes. Os diferentes órgãos da administração real, pouco a pouco, confirmam sua autonomia. O *Exchequer* na Inglaterra ou a Câmara de Contas na França, a partir de 1320 (embora igualmente composta por membros do conselho real), têm a responsabilidade sobre as finanças reais. Do mesmo modo, o Parlamento que, na França, distribui a justiça em nome do rei e é, a princípio, uma cessão da corte do rei, torna-se, ao final de um processo concluído em 1360, uma instituição autônoma, assim como a Corte de Apelações na Inglaterra ou a Audiência, criada em Castela nos finais do século XIV. Finalmente, cada órgão administrativo engendra uma especialização interna, que conduz à formação de câmaras e unidades específicas, dotadas de um pessoal cada vez mais amplo, do mesmo modo que a chancelaria, que expede um número incessantemente crescente de cartas reais. Os representantes locais do rei multiplicam-se igualmente, tais como, na França, os bailios e os senescais que, em 1328, realizam para o rei um “Estado das paróquias e dos lares”, recenseamento bastante notável, a despeito de seus erros, para permitir uma estimativa da população do reino. Depois, a função polivalente dos bailios e dos senescais pouco a pouco cede o lugar a oficiais especializados, encarregados de tarefas distintas, fiscais (para o recolhedor), militares (para o capitão-geral) ou judiciária (para o lugar-tenente). Compreende-se, então, a multiplicação do número de oficiais reais: na França, por exemplo, eles são somente algumas centenas sob São Luís, mas cerca de 12 mil no fim do século XV, dos quais cerca de 5 mil no alto serviço da administração central. Com a quantidade, a influência política cresce, a tal ponto que os mais influentes evocam serviços prestados ao rei para pretender o enobrecimento. Mas eles continuam sendo malvistas pela população que, julgando-os excessivamente numerosos e indevidamente enriquecidos, está pronta a acusá-los de aconselhar mal o soberano e de ser a causa dos males do reino.

As finanças reais também evoluem. É verdade que as receitas clássicas, aquelas do domínio real, como os direitos de pedágio ou as taxas sobre certos

produtos, continuam sendo as principais. Assim, o poderio financeiro inédito dos reinos da Boêmia e da Hungria no final da Idade Média repousa sobre a exploração de minas de seus domínios, enquanto os Reis Católicos, que fortalecem notavelmente as finanças ibéricas, tiram a maior parte de seus recursos da *alcabala*, imposto indireto sobre a totalidade dos produtos vendidos. Mas as necessidades das monarquias mais poderosas não param de aumentar e os recursos permanecem gravemente insuficientes. Os soberanos podem, é verdade, jogar com as variações monetárias, sobretudo porque a cunhagem, por muito tempo partilhada com numerosos ateliês senhoriais, tende a transformar-se em monopólio real ou, ao menos, uma atividade controlada pelo rei, na Inglaterra desde os inícios do século XIV, na França, no final deste mesmo século, mas somente um século mais tarde em Castela. No entanto, o mais notável é o esforço para estabelecer um imposto direto. Sem dúvida, existia antes, mas conservava então um caráter excepcional, comparável ao das ajudas financeiras previstas pelo costume vassálico. E se o cativo do rei João, o Bom, em 1356, pôde ainda constituir um argumento eficaz para cobrar o imposto, trata-se doravante de torná-lo regular, de torná-lo admitido menos como uma ajuda devida ao rei feudal que como uma base normal do funcionamento da monarquia. Mas a coisa está longe de ser fácil e continua sendo impensável, ao longo dos séculos XIV e XV, cobrar o imposto sem o consentimento das assembléias representativas do reino. O adágio segundo o qual “o que concerne a todo mundo deve ser aprovado por todos” (*quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*) aplica-se, em primeiro lugar, ao domínio fiscal e justifica a idéia de uma consulta ao país pelo rei, já esboçada no século XIII, mas que toma, agora, a forma de assembléias cada vez mais estruturadas, como as Cortes ibéricas ou o Parlamento inglês. Órgão de consulta logo dotado de uma faculdade legislativa, e não uma corte de justiça como na França, este último concede ao rei, cada vez que ele solicita, uma taxa equivalente a 1/10 ou 1/15 dos bens mobiliários. Ocorre o mesmo, na França, com os Estados Gerais, reunidos pela primeira vez em 1302 e que resultaram, de início, de uma espécie de fusão do conselho de vassalos e dos representantes das cidades, até serem mais claramente organizados conforme o esquema das três ordens a partir de 1484.

Por vezes, o imposto recai sobre os “fogos” (lares). É o caso da França, onde, entretanto — signo de fragilidade do princípio de uma fiscalidade direta permanente —, Carlos V manda aboli-lo em seu leito de morte, em 1380, até que ele reapareça, em 1439, sob o nome de “talha real”. Alhures, especialmente nas cidades onde a área relativamente diminuta do território favorece o empreendimento fiscal, o imposto é baseado em uma estimativa dos bens mobiliários e imobiliários, que se nomeia “*estime*” em Toulouse ou *cadasto* na Toscana. Mas

as dificuldades de implantação são imensas: a estimativa dos bens é dificilmente controlável e muitos conseguem minimizar a sua fortuna a ponto de ficarem isentos de todo o pagamento. Em princípio mais fácil de ser executado, o imposto de repartição, pelo qual o soberano fixa o montante total a receber, deixando a seus agentes o cuidado de reparti-lo entre as províncias e, depois, entre os contribuintes, dá lugar a inúmeras negociatas e favorece a corrupção. Por fim, as isenções se multiplicam, de início em favor do clero, como na Inglaterra e na França, enquanto Carlos VII, que pára, é verdade, de consultar os Estados Gerais a partir de 1439, cede perante a nobreza, esperando que as cidades, por sua vez, se beneficiem de privilégios. No geral, um imposto direto talvez tenha sido cobrado regularmente, sem que se deixe, no entanto, de crer que ele fosse “extraordinário” e destinado, por conseqüência, a ser eliminado, para que se voltasse a uma situação considerada normal, na qual o rei “vivesse do que é seu”. De resto, sua implantação é tão difícil que seu rendimento se revela fraco e até mesmo claramente decrescente. Resta aos príncipes o recurso ao empréstimo: os Bardi de Florença emprestam a Eduardo III da Inglaterra (o que os leva à falência); Jacques Coeur empresta a Carlos VII e os Fugger, ao imperador Maximiliano. Mas a intervenção dos grandes banqueiros é perigosa para todos e o rei da França favorece uma outra via, emprestando de seus próprios oficiais. O inconveniente finalmente não é menor, pois isso torna os servidores reais inamovíveis e mesmo livres para escolherem seus sucessores. Põe-se em prática, assim, o sistema de venalidade dos ofícios, que servirá de entrave ao poder real até o fim do Antigo Regime.

No fim da Idade Média, as funções esperadas do rei não mudaram, em absoluto, e resumem-se ainda pelos termos de justiça e paz. Decorre disso um reforço das justiças reais, pela extensão de suas competências, pela ampliação do recurso ao rei e, durante o século XIV, pelo desenvolvimento da prática das cartas de remissão. Redigidas pela chancelaria real, conferem o perdão do soberano, suspendendo a sentença (quer tenha ela sido emitida por um de seus representantes, quer por uma justiça senhorial, urbana ou eclesiástica) e restabelecendo, em virtude unicamente da decisão real, o bom nome do condenado (Claude Gauvard). A busca pelo ideal de paz acaba aumentando o fosso cada vez mais voraz da guerra, o que explica as incessantes necessidades de dinheiro dos soberanos. Embora suas obrigações sejam reforçadas, o todo da armada feudal, mesmo apoiado pelas milícias urbanas, revela-se cada vez mais insuficiente. O tempo é dos mercenários e das grandes companhias, até o momento em que começam a ser constituídos exércitos reais permanentes e assalariados, como decide Carlos VII, em 1445. Através de meios combinados, os soberanos dos séculos XIV e XV arregimentam exércitos consideráveis: por vezes, 30 ou 40

mil combatentes sob as ordens dos reis da Inglaterra e da França, ou mesmo do duque de Borgonha (suas lutas obstinadas, no essencial, dão vantagem ao francês, que recupera os territórios continentais da Inglaterra e, depois, sob Luís XI, a Borgonha e a Picardia, ao passo que o Maine, Anjou e a Provença entram pacificamente para o domínio real; além disso, Carlos VIII esposa Ana, a herdeira do ducado da Bretanha em 1491). Se se acrescenta que as novas técnicas militares, como a artilharia que faz evoluir de uma guerra de cerco para uma guerra de movimento, contribuem igualmente para aumentar os custos dos empreendimentos militares, compreende-se por que as monarquias reforçadas do fim da Idade Média são dominadas pelos imperativos militares e pelas necessidades financeiras que deles decorrem.

Não se pode terminar sem evocar o desenvolvimento do cerimonial real no final da Idade Média. Aos rituais reservados do palácio, ajuntar-se-á a crescente amplitude alcançada pelas aparições reais: procissões, representações, decorações, carruagens ornadas e festividades devem manifestar a obediência dos súditos e celebrar a glória do soberano em visita às cidades de seu reino. Do mesmo modo, os funerais reais são objeto de um cerimonial cada vez mais elaborado. Na Inglaterra, em 1327, e depois na França, em 1422, aparecem os rituais da efígie real, associado à teoria jurídica dos “dois corpos do rei”: enquanto o cadáver, deixado nu, permanece invisível, todas as honras são rendidas a uma efígie portando as vestes e as insígnias do rei (Ernst Kantorowicz). Quer-se, assim, tornar sensível a idéia segundo a qual o rei vivo é a conjunção de dois corpos, um corpo físico mortal e um corpo político que se encarna nele, mas permanece imortal. Poder-se-ia pensar que a insistência sobre este corpo político, fundido-se com a pessoa do soberano, devia conduzir à sua maior sacralização. Entretanto, a ficção dos dois corpos do rei parece antes ter como objetivo garantir a permanência do corpo político para além da morte das pessoas que o fazem viver momentaneamente. De fato, os rituais da efígie real visam assegurar a continuidade dinástica do poder real e são, em breve, associados à fórmula que liga automaticamente o falecimento do rei à aclamação de seu sucessor — “o rei está morto, viva o rei” —, gritada pela primeira vez, sem dúvida, na morte de Carlos VIII, em 1498. Este corpo político que não morre é também chamado — sobretudo depois de *O sonho do pomar*, verdadeira suma de teoria política (1378) — “a Coroa”, entidade diferente do rei e pessoa fictícia que simboliza o reino ou, mais exatamente, o “corpo místico do reino”, segundo uma expressão que transfere ao poder laico a noção que define a Igreja. Assim, afirma-se a idéia de uma entidade política abstrata e perpétua, que se separa da pessoa física do rei, mesmo se este a encarna temporariamente. A Coroa (ou o reino) existe, ao mesmo tempo, acima dele (essencialmente) e nele (acidental-

mente). A continuidade de sua existência é, assim, posta ao abrigo dos destinos mortais dos indivíduos e do seu arbítrio (o rei não pode alienar a Coroa; ele tem o dever de preservá-la).

Desenvolvimento da administração, retomada do controle sobre a moeda e a justiça, instauração de um imposto direto regular (contudo, com grandes limites quanto ao seu princípio e à sua eficácia prática), idéia abstrata do reino e da instituição monárquica: tudo isso significa, sem nenhuma dúvida, um aumento da potência dos poderes monárquicos. Mas é possível, por decorrência, falar em Estado? Não seria confundir Estado e rei e precipitar excessivamente a marcha da história? Não seria curvar-se ao esquema historiográfico tradicional, que quer fazer morrer o feudalismo ao mesmo tempo que a Idade Média, e que não pode ver a renovação do Renascimento e dos Tempos Modernos sem a glória do Estado que, em breve, será absolutista? Não se pode avançar, aqui, sem dispor de uma definição clara de Estado e será adotada a de Max Weber, retificada por Pierre Bourdieu, que identifica o Estado à sua capacidade de “reivindicar com sucesso o monopólio do uso legítimo da violência física e simbólica sobre um território determinado e sobre o conjunto da população correspondente”. Ora, os soberanos da Idade Média estão longe de atingir tal objetivo, mesmo se eles o intentam com mais ardor do que antes. O exercício da justiça e da força militar permanece, nessa época, eminentemente partilhado. O mesmo ocorre com todos os mecanismos do poder monárquico, já que os príncipes territoriais (por exemplo, os duques de Borgonha, de Bourbon e de Berry, no caso do reino da França) dispõem também de sua própria chancelaria, de sua Câmara de Contas e de seus oficiais, enfim, de uma administração cuja afirmação não é menos marcada do que aquela do rei — o qual protesta, ainda no fim do século XV, contra essa situação, atentado patente contra a sua soberania. Eles possuem suas próprias justiças, assim como as cidades e, por longo tempo ainda, os senhorios rurais. Quanto às competências das justiças da Igreja, premidas entre o assédio dos oficiais reais e a resistência do clero, são objeto de um vivo debate ainda ao longo de todo o século XV. Se o seu campo de atuação se restringe, elas não deixam de opor obstáculos ao monopólio monárquico da violência legítima. A competição entre as justiças reais, principescas, senhoriais, urbanas e eclesiásticas está destinada a durar e não será resolvida, na França, antes da ordenança de 1670. Em resumo, a relação de força entre a monarquia, a aristocracia e a Igreja é tal que parece aventureiro fazer renascer o Estado no Ocidente, na acepção do termo retida aqui, antes do século XVII, no melhor dos casos. Durante a Baixa Idade Média existe um reforço dos poderes monárquicos, mas este ainda está longe de levar à constituição dos Estados europeus. Mesmo a afirmação veementemente da idéia de Estado, sob a forma de uma soberania real absoluta, não pres-

supõe a existência do Estado; ela apenas dá a medida dos esforços realizados para fazê-lo advir. Mais do que uma gênese do Estado, não se deveria evocar sua pré-história?

A Igreja, ainda

Uma apreciação correta dos poderes monárquicos, principescos e urbanos é impossível se não os mesurarmos em face do poderio da Igreja. Com efeito, nenhum Estado poderia existir se não puder submeter a Igreja aos seus próprios quadros, o que absolutamente não é realizável enquanto esta continua sendo a instituição dominante no Ocidente. É verdade que dificuldades não faltam e já evocamos as desordens e os tumultos criados pelo Grande Cisma, assim como pela desvalorização da autoridade pontifícia perante o concílio que lhe impõe um fim. Mas o sucesso das teses conciliares é efêmero e o Concílio de Basiléia, em 1431, fracassa em colocá-los em prática, de modo que, passada a crise, o poder da Sé romana encontra-se intacto. Este tende até mesmo a se reforçar, pois, desde a estada em Avignon, a cúria pontifícia e seus órgãos de governo aumentam notavelmente sua capacidade administrativa. Desde muito tempo, a Igreja cobra um imposto geral, o dízimo (poderia ela, por decorrência, ser qualificada de Estado?), mas, a partir dali, outros se juntam a ele em benefício da Sé pontifícia, que capta, em particular, o primeiro ano dos rendimentos de todos os cargos eclesiásticos. Paralelo ao reforço da centralização que anima os poderes monárquicos, o reforço pontifício serve, por muitos aspectos, de modelo aos primeiros e lhes aporta um apoio direto, a começar pelo dos clérigos instruídos no funcionamento da máquina eclesial e que passam para o serviço dos poderes laicos.

É verdade que o crescimento dos poderes monárquicos obriga a Igreja a recuos e novos arranjos. As justiças eclesiásticas cedem terreno perante os oficiais reais, e se a imunidade fiscal do clero o põe ao abrigo do imposto direto, o papa muitas vezes cede aos reis uma parte importante dos dízimos que normalmente lhe cabem, enquanto os Reis Católicos obtêm do clero o pagamento de subsídios excepcionais para financiar a guerra contra Granada, assimilada a uma cruzada. O ponto mais crucial é o da nomeação aos benefícios eclesiásticos (sobretudo episcopais e abaciais), que o papado tinha conseguido, em grande parte, captar, e que agora os príncipes reivindicam, seja para se assegurarem do controle dos postos importantes, seja para poderem recompensar seus servidores fiéis. Desde o século XIV, na Inglaterra, um acordo tácito prevê que o papa nomeie o candidato escolhido pelo rei, mas continue a receber as taxas que lhe cabem. Soluções comparáveis são obtidas, aproveitando do cisma, especialmen-

te pelo soberano húngaro. Quanto ao rei da França, ele obtém a Pragmática Sanção²⁷ de Bourges (1438), que restabelece a eleição dos benefícios maiores (em particular, o de bispo pelos cônegos); no entanto, o recurso a este princípio tradicional no seio da Igreja esconde, de fato, a intenção do rei de impor seus homens, o que conduz a inumeráveis conflitos e a escassos sucessos da parte do rei. Luís XI (1461-83) termina, então, por se render à tática de conciliação utilizada vantajosamente por outros soberanos e assina a Concordata de Amboise, em 1472, pela qual o papa confere os benefícios maiores com o acordo do rei. Em quase toda a Europa tais compromissos predominam, garantindo ao papa o respeito de sua autoridade espiritual e ao rei, a afirmação de seu poder político, bem como a partilha negociada dos rendimentos. Enfim, deve-se mencionar a criação, pelos Reis Católicos, do Conselho da Suprema Inquisição (1438). Enquanto a Inquisição é uma tarefa episcopal exercida sob a autoridade do papa, o inquisidor-geral e os membros do conselho que o assistem são nomeados pelo rei e formam um temível mecanismo administrativo e judiciário a serviço das Coroas de Castela e Aragão.

No geral, a relação entre a Igreja e os poderes laicos se modifica e se fala cada vez com mais freqüência de uma Igreja galicana ou de uma Igreja anglicana, expressões desconhecidas antes do fim do século XIII. Mas pode-se, por decorrência, concluir pela constituição de verdadeiras Igrejas nacionais durante a Baixa Idade Média? Pode-se duvidar, se se considera que a partilha da tutela e dos benefícios continua corrente. No mais, os quadros da cristandade, especialmente o poder material e espiritual da Sé romana, continuam a pesar muito, enquanto sua dimensão ideológica, da qual o espírito de cruzada é uma das expressões, orienta ainda a política das monarquias, a começar pela dos Reis Católicos. Ao longo do século XV, não menos de sete bulas de cruzadas são promulgadas e, a cada vez, o papado conta com o engajamento de um ou outro soberano para transformar em realidade um sonho cada vez mais evanescente. As forças que a reafirmação do poder monárquico concentra nas mãos dos soberanos parecem, então, postas tanto a serviço dos objetivos e dos ideais da cristandade como de uma repentina razão de Estado. Assim, é em uma atmosfera messiânica, marcada pelas profecias que vêem nele um novo Carlos Magno destinado a libertar Jerusalém e a reinar sobre o mundo, que Carlos VIII engaja a Coroa da França na aventura das guerras italianas, entrando em Nápoles em 1495, revestido do manto imperial e cingido pelas Coroas de Constantinopla e de Jerusalém. É verdade que o desenvolvimento dos poderes laicos dificulta as

27. Na tradição jurídica latina, a *pragmatica sanction* refere-se a um edito que visa solucionar definitivamente uma questão importante. (N. T.)

reivindicações mais incisivas da teocracia pontifícia, vigorosamente contestada pelo *Defensor pacis* de Marcílio de Pádua (1324), enquanto Dante, em seu *De monarchia*, afirma a existência de duas vias dotadas de uma dignidade igual, uma visando à beatitude celeste e dependendo exclusivamente dos clérigos, outra tendo por objeto a felicidade terrestre e que se refere ao governo laico. Mas o reforço dos poderes monárquicos não é acompanhado de uma marginalização dos valores defendidos pela Igreja e se opera, ao contrário, por meio de uma “sobrecristianização do poder temporal” (Jacques Krynen).

No mesmo momento, o edifício escolástico, monumento erigido para a glória da instituição eclesial, deve colmatar novas fissuras e termina por se paralisar, no século XV, na autocontemplação petrificada de sua própria tradição. Desde o fim do século XIII, a síntese tomista é posta em dificuldades pelos franciscanos Duns Scot (1266-1308) e Guilherme de Occam (1288-1349). Este rompe com o papa em 1328 e ganha a corte de seu inimigo, Luís da Baviera. Sob a cobertura do nominalismo radical que assinala sua tomada de posição na querela dos universais, Guilherme introduz importantes inovações, especialmente em matéria de teoria do signo e de teoria do conhecimento. Já iniciada no século XII e irrompendo novamente então, a querela dos universais, recentemente revisitada por Alain de Libera, diz respeito à relação entre as palavras, os conceitos e as coisas, e, mais precisamente, à maneira de conceber a relação entre os seres individuais e as espécies de que eles fazem parte: como, por exemplo, dar conta do fato de que os homens, que só existem como sendo seres individuais, partilhem, contudo, a mesma filiação à humanidade? Os termos do debate, inspirado pelas *Categorias* de Aristóteles e seu comentário por Porfírio, no século III, consistem em questionar se os universais (quer dizer, o que pode ser dito de muitos, a saber, segundo a terminologia de Aristóteles, o gênero e a espécie) possuem alguma existência real (tese dos realistas) ou se são somente nomes ou concepções que o homem forma em seu intelecto (tese dos nominalistas). Que os universais só existam como conceitos formados no intelecto já havia sido professado por Abelardo e sua escola, e era admitido igualmente por numerosos autores tidos por realistas, tanto no século XII como no século XIII (por exemplo, por Tomás de Aquino). Mas Occam leva ao extremo a insistência sobre o singular: para ele, todas as coisas existentes devem ser pensadas como singularidades absolutas: nelas não há nenhuma universalidade (nem mesmo na natureza das almas, que Tomás tomava, ao mesmo tempo, por singular e universal). Assim, a generalidade não está nas coisas, mas nos signos que permitem designá-las. O nominalismo de Occam enfrenta, no entanto, uma forte reação, mesmo em Oxford, onde ele havia ensinado, e mais ainda em Paris, onde ele é objeto de uma primeira censura, em 1339-41, e, depois, em 1474-81, sob

ordem do rei Luís XI. A vulgata realista parece, então, tornar-se a doutrina oficial da universidade, contribuindo para bloquear os esforços de regeneração que alguns de seus membros eminentes, como o chanceler João Gerson (1363-1429), parecem, contudo, desejar.

A Igreja enfrenta outras contestações cujos efeitos são mais imediatos. Radicalizando a idéia de que não existe poder a não ser em Deus, John Wyclif (c. 1330-84), doutor em teologia em Oxford e conselheiro do rei da Inglaterra, chega a um questionamento profundo da instituição eclesial. Trata-se, a seus olhos, de fazer prevalecer a Igreja dos predestinados, iluminados pela graça, sobre a Igreja visível, instituição imperfeita e pecadora, cujo chefe, se ele não imita o Cristo, não passa de uma encarnação do Anticristo. Mesmo se a verdadeira Igreja só se revelará no final dos tempos, convém, enquanto se espera, reduzir a Igreja visível a uma instituição pobre e espiritual, despojada do poder que a converte em uma potência diabólica. As teses de Wyclif, embora tenham sido condenadas, mas sem pôr em perigo seu autor, circulam e exercem influência notável nos meios universitários europeus, em particular em Praga, onde, por sua vez, Jan Hus as retoma. Também para este, a Igreja institucional é a Igreja do diabo, inspirada pelo Anticristo, e ele convoca a Igreja dos predestinados a se mobilizar contra ela, para uma missão de purificação. Excomungado, ele vai ao Concílio de Constança para ali defender suas teses, mas é preso e queimado em 1415, o que dá início à sublevação de seus partidários e à insurreição milenarista dos taboritas da Boêmia (segunda parte, capítulo I). Claramente, as teses de Wyclif e o movimento de Hus, que negam a legitimidade da instituição eclesial e seu poder de mediação (em particular, o dogma da transsubstanciação), prenunciam a Reforma luterana. O sintoma e a advertência estão longe de ser indiferentes, pois a Reforma remeterá em causa, dessa vez com sucesso, o conjunto dos fundamentos da instituição eclesial e subtrairá de seu controle uma parte importante da Europa.

No próprio seio da ortodoxia romana, não se cessa de denunciar, nos séculos XIV e XV, o estado precário do clero e de se apelar para uma reforma da Igreja “em seus membros e em sua cabeça”, sinal de uma preocupação em geral retórica ou instrumentalizada. Paradoxalmente, pode-se, no entanto, indagar se não é durante esses séculos que a ação pastoral da Igreja, resultado do esforço conjugado do clero secular e das ordens mendicantes, mais e mais implantadas e cada vez mais influentes, atinge sua maior eficácia. Sem dúvida, nunca antes o “ofício de pregador” (Hervé Martin) foi praticado com tanto impacto e estrondo como nos tempos de um Vicente Ferrier, que atrai multidões, da Lombardia até Aragão, e pronuncia um sermão por dia entre 1399 e 1419, de um frade Ricardo, que prende a atenção do povo parisiense durante várias semanas (1429), ou de um

Bernardino de Siena, que acrescenta à arte da oratória os recursos da representação e da imagem. Sem dúvida, nunca antes a prática da confissão foi tão escrupulosa, nem a devoção à eucaristia tão intensa, nem a participação às confrarias tão valorizada. Nunca antes circularam tantos manuais de confissão ou de pregação, tratados de moral e de devoção, entre os quais podemos mencionar o *ABC das gentes simples*, espécie de catecismo elementar e mnemotécnica devida a João Gerson, o chanceler da Universidade de Paris, ou as *Artes de morrer*, em voga no século xv e que depois a imprensa contou entre seus primeiros best-sellers. Nunca antes a Igreja, servida por uma iconografia monumental, logo substituída pela imagem de devoção impressa, que faz sua entrada nos lares mais humildes, pareceu assegurar um enquadramento tão reticulado da sociedade, ou pretender, com tanto sucesso, impor até o fundo das consciências os valores e as normas definidos por ela. Em resumo, não é abusivo considerar os séculos xiv e xv “o tempo dos cristãos exemplares” (Hervé Martin).

A Igreja do fim da Idade Média é, então, objeto de uma dinâmica contraditória. De um lado, ela faz frente a uma aspiração de renovação e a contestações radicais que, em breve, porão fim ao seu monopólio espiritual sobre o Ocidente, ao passo que a afirmação dos poderes monárquicos corrói suas prerrogativas e obriga a concessões. Mas, ao mesmo tempo, a cúria romana reforça sua eficácia centralizadora e a Igreja continua a aumentar seu domínio sobre a sociedade e seu controle sobre as almas. De resto, passado o choque das rupturas protestantes — e com exceção dos territórios perdidos então —, eles até mesmo se aprofundarão com a Reforma católica, marcada pelas cores sombrias de um cristianismo mais do que nunca obcecado pela morte, pelo diabo e pelo inferno. Assim, se o século xiii marca, sem dúvida, uma sorte de triunfo absoluto da Igreja, seu poder continua a crescer em seguida, em um contexto marcado por uma concorrência mais viva, de modo que é talvez ao longo dos séculos xv e xvi que o controle da Igreja tenha sido mais profundo. Dos conflitos que enfrenta e das resistências que encontra, a Igreja sabe tirar partido para reformular seu poderio, transformar seus inimigos em potências maléficas, cujo esmagamento acentua o seu prestígio, compensar as perdas por um aprofundamento em outros domínios e, apesar do declínio que se fará sentir em breve, preservar a posição do clero, que permanece, até o fim do século xviii, a primeira ordem da sociedade.

* * *

Seria, então, bastante abusivo considerar globalmente a Baixa Idade Média como um tempo de crise e de retração. Sem ser ausentes, as cores outonais de Johan Huizinga não lhe convêm senão parcialmente ou, ao menos, não são sufi-

cientes para defini-la. Os elementos de crise são inegáveis, mas são, sem dúvida, menos profundos e mais limitados no tempo do que geralmente se diz. Trata-se de um período eminentemente contrastado, durante o qual graves dificuldades não impedem a manutenção de uma forte dinâmica. Temos, então, dificuldade em ver como fundamentar a idéia de uma “crise geral do sistema feudal” (Rodney Hilton). Em tal esquema historiográfico, a crise deveria gerar um novo sistema, característico dos Tempos Modernos e marcado pela afirmação do Estado e do capitalismo. Seria preciso concluir, a partir disso, que a Conquista e a colonização do Novo Mundo seriam o efeito da dinâmica desses novos tempos, separados da Idade Média pela grande ruptura do Renascimento. No entanto, a perspectiva muda claramente se se reduz o alcance da crise da Baixa Idade Média, nuançando-a e considerando que nada permite ver nela a crise final do feudalismo. Como já se viu, a sociedade da Baixa Idade Média continua caracterizada pelas mesmas estruturas fundamentais de dois séculos antes. Encontram-se nela os mesmos grupos dominantes principais e os mesmos grupos dominados; a Igreja continua sendo a instituição hegemônica, enquanto prosseguem o desenvolvimento do mundo urbano e o reforço dos poderes monárquicos. O balanço estabelecido por Robert Fossier é inapelável: “Na história da sociedade, nenhuma novidade fundamental separa a Baixa Idade Média dos séculos XII ou XIII”; o que a caracteriza é somente a “aceleração de movimentos esboçados muito mais cedo”. Existe, então, uma continuidade entre o desenvolvimento da Idade Média Central e a dinâmica reencontrada do fim da Idade Média, de modo que o eixo que conduz à Conquista das Américas é fundamentalmente *o mesmo* que aquele que vemos em marcha desde o século XI. A colonização ultra-atlântica não é o resultado de um mundo novo, nascido sobre o húmus em que se decompõe uma Idade Média agonizante. Para além das transformações, das crises e dos obstáculos, é a sociedade feudal, prosseguindo a trajetória observada desde a aurora do segundo milênio, que empurra a Europa para o mar.

A EUROPA MEDIEVAL FINCA O PÉ NA AMÉRICA

Se as análises precedentes são admitidas, será necessário concluir que é o Ocidente medieval que finca o pé na América, com a chegada dos primeiros exploradores e, depois, à medida que se consolida a colonização. Uma Europa dominada ainda por longo tempo pela lógica feudal, com seus atores principais, a Igreja, a monarquia e a aristocracia (os mercadores vindo em posição subordi-

nada), e não uma Europa saída transfigurada da crise do fim da Idade Média e agora portadora das luzes resplandecentes do Renascimento e do humanismo, da racionalidade e da modernidade, tudo isso suscitado pelo desenvolvimento do jovem, mas já conquistador, capitalismo comercial!

Feudalismo na América Latina: um debate

Qualificar sem maior consideração as colônias americanas como feudais equivaleria a ignorar o debate suscitado por esta questão nos anos 1950-70, não sem interferência de importantes implicações práticas. Com efeito, a idéia de uma imposição colonial de tipo feudal, com efeitos prolongados até o presente, conduzia os ortodoxos marxistas a sustentar que a América Latina não havia atingido o estágio do desenvolvimento capitalista e que conviria, então, para remediar esse atraso, promover uma aliança com os partidos burgueses progressistas. Ao contrário, aqueles que afirmavam que a América Latina tinha sido integrada ao sistema capitalista mundial desde o século XVI denunciavam a inutilidade das estratégias de união com as burguesias nacionais e proclamavam a atualidade das revoluções proletárias e camponesas (Sérgio Bagú, Luis Vitale). Os termos desse debate foram esclarecidos e superados por Ernesto Laclau, que rejeitou ambas as teses, demonstrando os erros de cada uma delas, assim como seus fundamentos comuns. É verdade que André Gunder Frank criticou, a justo título, a hipótese de uma América Latina ainda feudal, que repousa, de fato, sobre os pressupostos dos liberais do século XIX, e lançou as bases da teoria da dependência. Mas nem por isso se justificava concluir que o continente havia entrado na era capitalista desde o século XVI. Isto seria, sublinha Ernesto Laclau, confundir capital e capitalismo e adotar uma perspectiva que privilegia a circulação, contrária à obra de Marx, da qual uma das implicações decisivas, enquanto crítica da economia política, é justamente deslocar o centro da análise da esfera da circulação para a da produção. Em resumo, é possível reconhecer os méritos de uma teoria da dependência, que enfatiza o laço necessário entre o desenvolvimento das zonas centrais do sistema e a manutenção do arcaísmo em sua periferia, sem por isso afirmar que a América Latina estava integrada ao capitalismo mundial desde o século XVI. E é igualmente possível admitir que a América colonial permanecia pré-capitalista sem por isso fazer o jogo das ortodoxias stalinistas: de fato, situar a integração do continente latino-americano no mundo capitalista no decorrer do século XIX permite dissociar a análise da época colonial e as implicações do presente.

Nos anos 1970, o debate desvinculou-se, em parte, de suas conseqüências políticas e numerosas obras esforçaram-se para obter uma caracterização global

das realidades coloniais americanas. Enrique Semo (1973) analisa a existência de uma formação socioeconômica na qual “despotismo tributário, feudalismo e capitalismo embrionário estão presentes simultaneamente”, precisando que este capitalismo embrionário consiste de elementos isolados que “se inserem nos poros da sociedade pré-capitalista” colonial. Sublinhando, na sequência de Ruggiero Romano (1972), que a Conquista instaura relações de produção feudais e que a atividade de um grupo de mercadores não significa a existência do capitalismo, Marcello Carmagnani (1974) conclui pelo caráter feudal da América colonial, e prolonga a descrição até meados do século XX, na base de uma definição bastante vaga de feudalismo. Em 1973 e 1980, Ciro Cardoso propõe uma discussão crítica aprofundada e insiste na necessidade de analisar as especificidades dos diferentes modos de produção coloniais, irredutíveis à lista canônica do marxismo dogmático. Na mesma época, Ángel Palerm, reivindicando uma perspectiva marxista não menos contrária à teoria unilinear da evolução social e aos estereis esquemas ortodoxos, rejeita a noção de modo de produção colonial e se esforça para analisar a integração dos “segmentos coloniais” no seio de um sistema mundial do qual ele postula o caráter capitalista. Mais tarde, a partir dos anos 1980, mesmo se nenhum consenso foi obtido, o debate parece estar totalmente adormecido. Isso não é nada surpreendente levando em conta a transformação do contexto intelectual e o descrédito que afeta, desde então, toda reflexão de teor minimamente marxista. Em uma obra publicada em 1999 (*Para una historia de América*), dois autores já citados, Marcello Carmagnani e Ruggiero Romano, esboçam um panorama socioeconômico da América colonial, abstendo-se de toda caracterização global. Ora, sem conferir aos conceitos de feudalismo e capitalismo a virtude mágica de tudo explicar e rejeitando categoricamente uma visão caricatural e unilinear da história, reduzida à classificação da sinistra vulgata stalinista, gostaria de sugerir que o abandono de um debate inacabado nos priva de uma perspectiva útil para captar, em sua globalidade e na longa duração, os fenômenos históricos de grande alcance.

O problema não concerne somente à América Latina, mas ao período moderno em seu conjunto. No caso da própria Europa ou da economia-mundo da qual ela é o centro, pode-se, com efeito, fazer prevalecer uma visão feudal ou um domínio capitalista, a menos que se evoque uma fase de transição do feudalismo ao capitalismo, fórmula ecumênica que pretenderia pôr todos de acordo, mas que parece, sobretudo, mascarar sérias divergências entre os autores que recorreram a ela. Tal discussão ultrapassa amplamente o quadro do presente livro, de modo que me limitarei a mencionar alguns elementos indispensáveis aqui. Remeter-se-á, em particular, à sólida crítica à qual Ciro Cardoso submete o conceito de capitalismo comercial e, especialmente, seu uso por Immanuel

Wallerstein, cuja obra contribuiu para consolidar a idéia de uma economia-mundo dominada, desde o século XVI, por uma lógica capitalista. Junto com outros autores, Ciro Cardoso salienta que, se se pode falar então de um capital investido nas atividades comerciais, isso não significa absolutamente a existência do capitalismo, sistema que toma forma apenas quando o capital passa a controlar a esfera da produção. Para Marx, o capital usurário e o capital comercial são “formas antediluvianas do capital, que precedem de longe o modo de produção capitalista”, no qual a própria produção é dominada pelo capital e fundada sobre o trabalho livre e a “separação radical entre o produtor e os meios de produção” (“as condições históricas de existência deste [o capital, aqui, sinônimo de capitalismo] não são realizadas, nem de longe, pela circulação de mercadorias e de dinheiro. O capital aparece onde o proprietário dos meios de produção e de existência encontra no mercado o trabalhador livre como vendedor de sua força de trabalho”). O capitalismo é uma organização da produção, e não da circulação; ele supõe que as regras do mercado livre se imponham inclusive na esfera da produção, de modo que a terra e a força de trabalho sejam consideradas pura e simplesmente mercadorias. A existência do comércio, mesmo o de longa distância, não poderia, então, constituir o seu critério, sem o que seria necessário admitir, como nota ironicamente Marx, que o capitalismo existe, ao menos, desde os fenícios. Para Eric Wolf, os comerciantes medievais não são os ancestrais diretos do capitalismo e a passagem da riqueza mercantil para o capital não é um processo linear e quantitativo. Por consequência, a advertência de Pierre Vilar permanece válida: “Não se pode empregar sem precaução a palavra ‘burguesia’, e a palavra ‘capitalismo’ deve ser evitada desde que não se trate da sociedade moderna (isto é, contemporânea), na qual a produção maciça de mercadorias repousa sobre a exploração do trabalho assalariado do não-proprietário pelos proprietários dos meios de produção”. Do mesmo modo, segundo Ruggiero Romano, é bastante imprudente falar de capitalismo antes do início da Revolução Industrial, o que nos reconduz aos fundamentos da idéia de uma longa Idade Média.

Uma fórmula feliz de Eric Hobsbawm sintetiza bem a perspectiva adotada aqui. Segundo o historiador inglês, antes do século XVII — que ele considera o momento crucial da crise do feudalismo e de transição para o capitalismo —, todos os traços da história europeia que “tiveram um pequeno gosto de revolução ‘burguesa’ ou ‘industrial’” não são nada mais do que “que o condimento de um prato essencialmente medieval ou feudal”. Esta impecável metáfora sublinha a necessidade de uma análise global, em termos de sistema. Ela convida a fazer a crítica das concepções duais da época moderna (de um lado, uma economia de auto-subsistência, de outro, uma economia de troca já capitalista), mas tam-

bém das teorias mais sofisticadas que raciocinam igualmente em termos de atividades suscetíveis de ser separadas umas das outras, isolando assim uma esfera dita capitalista ao lado do mundo da auto-subsistência e de uma economia de mercado elementar (Fernand Braudel). Com efeito, seria enganoso atribuir a uma esfera parcial de atividade seu verdadeiro significado sem integrá-la à lógica global do sistema social de que faz parte. As aparentes semelhanças entre elementos isolados, inscritos, na verdade, em sistemas diferentes, constituem um dos fatores de erro mais sério a que o historiador está exposto (“a distinção real das etapas da evolução histórica exprime-se de maneira muito menos clara e unívoca nas mudanças às quais são submetidos os elementos parciais isolados do que nas mudanças de sua função no processo de conjunto da história, de suas relações ao conjunto da sociedade”, diz Georg Lukács). É aqui que o conceito de modo de produção pode ser útil, em razão de sua notável virtude de englobar. Sendo entendido minimamente em seu significado mais amplo — e não no sentido restrito de formas concretas de organização produtiva, eventualmente combináveis no seio de uma mesma formação socioeconômica —, ele não designa nada mais do que a lógica global de um dado sistema social, que dá sentido a seus diferentes componentes, determinando as relações que os unem (como sugere Ángel Palerm, deve-se conceber o conceito de modo de produção como um instrumento analítico eminentemente abstrato, como um modelo interpretativo dotado de forte virtude heurística, mas que não poderia pretender descrever o conjunto dos traços de uma sociedade determinada: é por isso que a identificação das características fundamentais de um modo de produção, por mais decisiva que seja, não dispensa absolutamente da análise detalhada de suas configurações particulares e de suas dinâmicas específicas). Para voltar à expressão de Eric Hobsbawm, convém, então — sem negar a presença de ingredientes suscetíveis de assumir, na seqüência, um novo valor —, reconhecer que, pelo menos até o século XVII, “o predomínio geral da estrutura feudal da sociedade” consegue se manter e impedir que esses ingredientes contribuam para a formação de uma *nouvelle cuisine* capitalista...

Uma definição do feudalismo?

De tudo o que precede, pode-se deduzir que a noção de capitalismo não é mais aplicável à América colonial do que à Europa da época. Mas nada indica também que a noção de feudalismo lhe convenha melhor. Não poderíamos chegar eventualmente a tal conclusão sem analisar em que medida as características fundamentais da sociedade feudal do Ocidente reproduzem-se no mundo colonial.

Não é inútil, então, propor, na ausência de uma definição *stricto sensu* do feudalismo, uma síntese dos principais elementos analisados nos capítulos anteriores.

A sociedade medieval é uma sociedade complexa, cuja estrutura é um entrelaçamento de relações múltiplas. Pode-se identificar nelas algumas articulações principais (senhores/produtores dependentes, clérigos/laicos, nobres/não-nobres), outras cujo papel é importante sem ser tão fundamental (complementaridades e tensões cidade/campo; cumplicidade-concorrência entre o clero e a aristocracia, entre a monarquia e a aristocracia, entre a Igreja e a monarquia), outras, enfim, que, por serem em geral muito visíveis, são claramente submetidas às precedentes (estruturação vassálica e lutas internas no seio da aristocracia; alianças e afrontamentos entre os diferentes poderes políticos; unidade e diferenciação social das comunidades aldeãs; identidades cívicas e lutas entre os grupos urbanos; conflitos e divergências no interior de Igreja — alto/baixo clero; regulares/seculares; ordens tradicionais/ordens novas; franciscanos/dominicanos; tendências institucionais/inclinações evangélicas; radicais/moderados etc.). Devemos, aqui, nos limitar ao essencial, que explica menos a proliferação de eventos ou a extensão das experiências (muitas vezes situadas na ordem das tensões secundárias) do que as estruturas mais profundas e as evoluções menos imediatamente perceptíveis. Ainda que os laços vassálicos tenham um papel na disseminação do poder de comando até mesmo no interior do senhorio, eles definem apenas as relações no seio da classe dominante, ou seja, 1% ou 2% da população. Em revanche, a relação de *dominium* e a posição dominante da Igreja são os dois elementos fundamentais que permitem definir o feudalismo como modo de produção e, indissociavelmente, de reprodução social (precise-se que recuso a dualidade infra-estrutura/superestrutura, na qual não se poderia fazer caber o papel da Igreja medieval sem contorções inúteis e, sobretudo, porque o conceito de modo de produção, no sentido já indicado, tem a vantagem de convidar a captar uma lógica social tão global quanto possível, algo para o qual uma divisão em andares sobrepostos só poderia criar obstáculos).

O *dominium* (relação entre senhores e produtores dependentes) assegura a organização do essencial da produção no seio de unidades fortemente integradas e largamente autônomas (os senhorios). Nesse quadro, o *dominium* é caracterizado pelo fato de que os dominantes “exercem simultaneamente o poder sobre os homens e o poder sobre as terras” (Alain Guerreau). Acrescentemos que é através de sua articulação com essas entidades amplamente autônomas, como são as comunidades aldeãs, que a dominação dos senhores pode se afirmar, mesmo que a intervenção direta destes últimos na atividade produtiva seja muito limitada. É comum analisar essa dominação por uma convergência da proprieda-

de da terra (poder econômico) e da autoridade pública (poder político) nas mãos dos mesmos homens, mas esses conceitos perdem toda pertinência desde que se opera a fusão que caracteriza o *dominium*. Pela mesma razão, deve-se superar a definição segundo a qual o feudalismo seria fundado sobre a extração da renda graças ao emprego da famosa “coerção extra-econômica” mencionada por Marx (por exemplo, em Ernesto Laclau: “O excedente econômico é produzido pela força de trabalho, submetida a uma coerção extra-econômica”). Em tal contexto, a noção de economia não tem sentido e é, então, igualmente impossível isolar uma esfera especificamente econômica ou um domínio extra-econômico (além disso, a noção de coerção extra-econômica arrisca ser assimilada ao uso da força, o que não é um elemento determinante nem discriminante para caracterizar as realidades feudais). O que é claro é que a extorsão do excedente produtivo não é, então, fundada sobre a propriedade do trabalhador (escravidão), nem sobre a venda livre da força de trabalho (salariado), nem também sobre a imposição de um dever em relação a um poder de Estado exterior às comunidades produtoras (tributo). No feudalismo, a extorsão do excedente produtivo opera-se como efeito da “fusão do poder sobre as terras e do poder sobre os homens” através de um conjunto de obrigações impostas localmente e a despeito do fato de que os produtores dispõem praticamente do uso dos meios de produção que lhes são necessários (não se dirá, entretanto, que “a propriedade dos meios de produção permanece nas mãos do produtor direto”, como fez Ernesto Laclau, pois, como sublinhou Edward Thompson, “o conceito central do feudalismo não é o de propriedade, mas o de obrigações recíprocas”). O que caracteriza a dependência feudal é ela ser indissolúvelmente econômica, jurídica, política e social, de modo que não pode ser chamada nem de econômica, nem de jurídica, nem de política, nem de social. A dependência feudal apresenta, assim, um caráter simultaneamente local (daí sua dimensão impessoal) e “total” (garantia de uma eficácia bem atestada), ao mesmo tempo que se mostra relativamente equilibrada (uma vez que concede aos produtores o uso parcial dos meios de produção e permite a afirmação comunitária das aldeias e sua diferenciação interna). Enfim, a fusão do poder sobre os homens e do poder sobre as terras que caracteriza o *dominium* tem por conseqüência e por condição a tendência de fixação dos homens ao solo, em unidades de residência e de produção fortemente integradas, no interior das quais se exerce o essencial das relações de exploração e de dominação impostas tanto pela aristocracia como pela Igreja.

A Igreja é a instituição dominante da sociedade feudal, seu pivô e sua principal força motriz. Não apenas o clero constitui a ordem dominante do feudalismo, dispondo de uma riqueza material que só tem paralelo em seu poder espiritual, mas, sobretudo, a Igreja, como instituição consubstancial à cristandade, define o

essencial das estruturas necessárias à organização e à reprodução da sociedade, o que quer dizer também à sua projeção em direção ao seu ideal, que é a salvação individual e a realização perfeita da Igreja celeste. Será sublinhado, aqui, apenas o papel que a Igreja tem na definição das estruturas espaciais da Europa medieval (segunda parte, capítulo II). Com efeito, o estabelecimento da rede paroquial constitui um elemento determinante do processo de encelulamento, e a reorganização das aldeias em torno das igrejas e dos cemitérios tem papel fundamental na fixação dos homens ao solo, indispensável ao bom funcionamento da relação de *dominium*. Nesse sentido, as unidades de residência e de produção que formam as comunidades aldeãs (e sobre as quais se implanta a relação senhorial) são também, ao menos em tendência, aquelas em que se exercem, através da mediação clerical, a relação entre os homens e as forças que regem o universo, o que contribui para o caráter fortemente integrado que se acaba de reconhecer nelas. A presença dos cemitérios no centro das cidades e das aldeias é tão importante que pode ser considerada um sintoma, ou até mesmo um elemento marcante específico da sociedade feudal. Não há, portanto, nada de surpreendente em constatar que é a partir da segunda metade do século XVIII que os cemitérios são expulsos para o exterior das zonas habitadas, para onde a Antiguidade os havia igualmente relegado. O feudalismo termina quando os mortos, que a Igreja havia posto no centro do espaço social, são reconduzidos para fora das cidades e das aldeias.

Serão acrescentadas duas observações complementares. Ao contrário da visão tradicional, que vê no feudalismo apenas imobilidade e estagnação, ele é um sistema dinâmico. Além dos elementos de crescimento e de expansão que o caracterizam, sobretudo em sua fase de apogeu (séculos XI a XIII), ele é capaz de produzir, em seu próprio interior, importantes modificações. É, então, da lógica do feudalismo suscitar sua própria transformação, sem por isso se negar a si mesmo, de modo que não se deveria ficar surpreso em observá-lo sob traços diferentes segundo as fases de sua longa trajetória. Um dos aspectos importantes da dinâmica feudal, sensível desde o fim do século XI, é o desenvolvimento das cidades e das atividades artesanais e comerciais. Isso não é um fato exterior à lógica do feudalismo. Pelo contrário, a crescente monetarização e o desenvolvimento dos mercados urbanos são suscitados pela própria dinâmica dos senhorios, de modo que o feudalismo e o crescimento do comércio e das cidades caminham juntos. De resto, segundo Eric Wolf, uma característica de numerosos sistemas pré-capitalistas é a de serem associados a um desenvolvimento da riqueza mercantil, ao mesmo tempo que delimitam estritamente o poderio e a influência dos comerciantes. Assim, o sistema feudal admite a existência de um grupo social encarregado das trocas e até mesmo tolera os valores que lhe são próprios, na medida em que estes permanecem submetidos à lógica eclesial e aos ideais aris-

tocráticos. Seja qual for o poderio que este grupo social chega a adquirir pontual e localmente, ele deve continuar em uma posição subordinada, garantida pelo esquema das três ordens, e deve, sobretudo, ser privado “de todo impacto sobre a organização social e, particularmente, sobre os modos de dominação e de extração do excedente produtivo” (Alain Guerreau). Durante toda a (longa) Idade Média, o desenvolvimento do comércio e do artesanato mantém-se no quadro do sistema feudal, ao passo que a verdadeira ruptura deve ser situada no fim do século XVIII, quando da proclamação do livre mercado, supostamente auto-regulado e tendencialmente homogêneo, pela economia política.

A partir do século XII, a dinâmica do sistema feudal conduz igualmente a uma afirmação dos poderes monárquicos, principescos (no caso da Alemanha, especialmente) e urbanos (sobretudo na Itália). Vê-se aí, com frequência, uma evolução contrária à lógica feudal, sobretudo se se considera que esse processo conduz, desde o século XIV, à formação dos Estados modernos e a seu triunfo sobre um feudalismo definido em termos jurídico-políticos. Entretanto, a repartição do Estado, enquanto instituição que dispõe do monopólio da violência legítima sobre um dado território, não se produz antes do século XVII, no melhor dos casos. Até lá, o reforço dos poderes monárquicos não provoca ruptura dos quadros do sistema feudal. Admitiremos, então, que uma característica do feudalismo diz respeito à existência de tensão entre monarquia e aristocracia, marcada por uma mistura de convivência e de concorrência e suscetível de equilibrar diversamente suas relações e suas respectivas prerrogativas, sem, contudo, conduzir à verdadeira alternativa (a nobreza ou a monarquia), de onde sairá, finalmente, o Estado. Desenvolvimento dos poderes monárquicos, mas sem Estado; desenvolvimento das trocas, mas sem mercado: tais são os dois aspectos mais visíveis das transformações induzidas pela dinâmica do sistema feudal, mas sem atingir o ponto de ruptura que obrigaria a uma recomposição completa da estrutura social.

Esboço de comparação entre a Europa feudal e a América colonial

Pode-se, com base nas características do feudalismo assim resumidas, esboçar uma comparação com as realidades coloniais americanas. Esta só poderia ser muito sumária e aproximativa (sobretudo porque o autor se aventura longe de seu habitual universo de conhecimento). Em todo caso, essa tentativa não pretende dar conta da complexidade do mundo colonial; sua única ambição é a de depreender alguns traços maciços e de propor uma hipótese geral, cuja vantagem eventual seria a de ajudar a aproximar mais eficazmente essas realidades.

A relação de *dominium*, quer dizer, a fusão do poder sobre as terras e sobre os homens, foi reproduzida no mundo colonial? A resposta é claramente negativa. É verdade que, no essencial, os conquistadores eram, fossem nobres ou não, animados por um ideal aristocrático característico da *hidalguia* ibérica (Ruggiero Romano). Eles fizeram tudo que lhes era possível para reproduzir, na América, o sistema feudal europeu. Bernal Díaz del Castillo fornece uma prova particularmente clara disso quando se refere à Reconquista e às terras então concedidas pelos reis hispânicos para afirmar que os conquistadores deveriam ser recompensados da mesma maneira, quer dizer, pela distribuição de feudos: “[...] e também quando se conquistou Granada [...] os reis deram terras e senhorios àqueles que os ajudaram nas guerras e batalhas. Lembrei tudo isso a fim de que, se se olhar os bons e numerosos serviços que prestamos ao rei nosso senhor e a toda a cristandade, e se os puser em uma balança, pesada cada coisa segundo seu justo valor, vê-se que somos dignos e merecemos ser recompensados como os cavaleiros de que falei acima”. Entretanto, o que eles recebem é a *encomienda*, pela qual a Coroa põe sob seu controle a população indígena de um dado território e lhes atribui o direito de exigir dela um tributo em produtos e em trabalho.

O caráter feudal ou não da *encomienda* foi amplamente discutido. De um lado, pode-se afirmar que se trata de uma instituição de tipo feudal (no sentido estrito do termo), pois a *encomienda* é um bem concedido por uma autoridade superior como recompensa a um serviço, essencialmente militar (Solorzano Pereira, em sua *Política indiana*, de 1647, admite a validade da comparação entre *encomienda* e feudo e estabelece uma aproximação com os feudos ditos “irregulares”). De resto, é típico da lógica feudal que ela — ao mesmo tempo que a Coroa espanhola, instruída pela experiência desastrosa da colonização das Caraíbas, tenta, quando da conquista do continente, evitar a implantação da *encomienda* — seja finalmente obrigada a ceder, não tendo outro meio para recompensar os conquistadores e para se esforçar em manter sua fidelidade, indispensável ao controle das terras conquistadas. Igualmente característico da dialética feudal é o esforço da Coroa para limitar as prerrogativas dos *encomendados* (especialmente pela Leyes Nuevas de Indias, de 1542) e, em particular, para frear a transmissão hereditária da *encomienda*, enquanto seus beneficiários lutam para anular juridicamente essas limitações ou para contorná-las na prática. Os historiadores continuam a debater o impacto da *encomienda* e a duração de sua existência — seu papel decai manifestamente a partir do fim do século XVI —, mas é claro que ela se baseia em uma tensão entre duas lógicas, característica do feudo: uma, favorável a quem recebe o bem; outra, favorável a quem o concede. É verdade que a Coroa espanhola dispõe, então, de força suficiente para bloquear de maneira significativa, embora não sem dificuldade, a deriva

feudal da *encomienda* e do mundo colonial (como o prova o descrédito que atinge os principais atores da Conquista, a começar por Colombo e Cortés). Mas, apesar de tudo, ela permanece excessivamente fraca para escapar à lógica da concessão feudal e evitar esgotar suas forças na luta contra as tendências centrífugas induzidas por esta.

Entretanto, como demonstrou Silvio Zavala, a *encomienda* não é baseada na propriedade territorial, mas num direito tributário sobre a população indígena. Isso gera uma forte diferença em relação ao sistema feudal. Com efeito, aos *encomenderos* é reconhecido um poder sobre os homens postos sob sua proteção: sua “missão” é de cuidar deles (do mesmo modo que o senhor feudal justifica sua dominação pela proteção que oferece aos dominados), de assegurar o respeito à ordem e a difusão da fé, e são autorizados a se valer desse “serviço prestado” para impor um tributo, de início principalmente sob a forma de trabalho forçado, mas também em produtos ou em dinheiro. Em revanche, os *encomenderos* não conseguem se apropriar do poder sobre as terras: até o fim do período colonial, e apesar de todos os ataques, as comunidades indígenas conservam, no essencial, sua posse, sob a proteção da Coroa, interessada no recebimento do tributo real que supõe a preservação mínima das populações e de seus meios de produção. Vê-se, então, que os *encomenderos* não são capazes de reproduzir a fusão do poder sobre os homens e do poder sobre as terras, que constitui o núcleo do *dominium* feudal. O fato de que muitas vezes denominem a si próprios como “*señores de vassallos*” (estes últimos sendo os indígenas, considerados vassallos da Coroa) indica, ao mesmo tempo, sua pretensão a reproduzir uma dominação com ares feudais e senhoriais e os limites desta, uma vez que ela se exerce exclusivamente sobre os homens. Como reconhece um *encomendero* em 1578, “por aqui, quem não tem índios não tem nada”.

Assim, a *encomienda*, pela qual se impõe o poder dos recém-chegados sobre as populações, reproduz apenas parcialmente a dominação feudal, o que significa dizer que ela se distingue fundamentalmente desta última. Seria necessário, entretanto, evocar aqui as outras formas de trabalho forçado, que constituem, sem dúvida, uma característica profunda e durável da dominação colonial (Marcello Carmagnani). Assim, quando a obrigação de trabalho devido aos *encomenderos* é questionada pela Coroa, no decorrer do século XVI, o sistema do *repartimiento* toma o seu lugar. Cabe, então, aos oficiais reais (*corregidores*, *jueces repartidores*) repartir as jornadas de trabalho devidas pelos indígenas em benefício dos próprios *encomenderos*, mas também dos exploradores de minas ou de terras, ou, ainda, para outras necessidades. Os representantes da Coroa aparecem, assim, como a garantia da extorsão e da repartição do trabalho forçado indígena, para grande benefício das elites espanholas. Deve-se

mentonar, além disso, a importância crescente da *hacienda* (ou *finca*), que aparece no século XVII e desenvolve-se lentamente até adquirir papel dominante durante o século XIX. Ao contrário da *encomienda*, a *hacienda* funda-se em uma apropriação direta das terras, mas não inclui, a princípio, um poder sobre os homens. Na *hacienda*, o trabalho é teoricamente livre e remunerado por salário, mas ocorre nela um processo de vinculação dos trabalhadores (*peones acasillados*), que dispõem de lotes em troca de prestações em trabalho, enquanto diferentes práticas, tais como as compras forçadas nos armazéns do patrão (*tiendas de raya*), fontes de um endividamento hereditário, impõem um laço forçado ao solo (a *hacienda* é qualificada de “instituição medieval” por Ruggiero Romano e Marcello Carmagnani). Finalmente, é na *hacienda*, mais do que na *encomienda*, que se reconstitui de maneira sub-reptícia, em particular nas zonas mais periféricas, onde ela sobrevive por vezes até a segunda metade do século XX, uma forma de poder exercido ao mesmo tempo sobre as terras e sobre os homens, que apresenta notáveis afinidades com a dominação feudal, mesmo se ela é exercida então em um contexto global totalmente diferente. Jamais plenamente realizada, a fusão do *dominium* feudal aparece, entretanto, como a tentação sempre ativa dos mundos colonizados, como um riacho longínquo, tão obsessivo quanto inacessível.

No que diz respeito ao papel da Igreja, a comparação é claramente mais cômoda. Fazer a lista de similitudes entre a Igreja colonial e a Igreja medieval significaria descrever novamente esta última, quase em sua totalidade: riqueza material e imensidão de terras possuídas, estruturação interna do clero, papel das ordens mendicantes, doutrina e rituais essenciais, formas de evangelização, pregação e confissão como instrumentos de controle social, importância do culto dos santos e das imagens... Convém, é verdade, dar espaço às particularidades e às criações originais de uma época marcada pela retomada da Contra-Reforma e suas expressões barrocas e, mais tarde, pela afirmação de uma especificidade mestiça e crioula. Além disso, a Igreja colonial confrontou-se com sociedades e com cosmovisões indígenas originais (sendo que um dos aspectos mais resistentes à aculturação é a visão da pessoa humana, o que não foi o caso do paganismo antigo). E, se a destruição dos lugares e a interdição dos ritos pré-hispânicos, assim como a imposição das concepções ocidentais, constituem os aspectos mais maciços, não se pode ignorar a existência de formas variadas de *interações desiguais* entre o cristianismo e as culturas indígenas (esta expressão será preferível a sincretismo). A substituição dos lugares de culto e das divindades indígenas por santuários cristãos e figuras de Cristo, da Virgem ou dos santos é, na verdade, um fenômeno propício a uma rápida evangelização, mas mesmo assim ambíguo, pois ele favorece, ao mesmo tempo, a persistência de

crenças antigas sob a roupagem cristã, como alguns prelados não deixaram de notar, desde o século XVI (assim, Sahagún qualificou de “invenção satânica” a assimilação de Tonantzin e da Virgem, no monte Tepeyac). A reinterpretação dos elementos cristãos em função das crenças indígenas é em geral imperceptível, mas conduz, por vezes, a mal-entendidos abertos, então denunciados pelos clérigos (por exemplo, quando eles proíbem a representação dos santos com seus símbolos animais, que os indígenas interpretam como imagens de um duplo anímico). Enfim, se o quadro geral dos cultos pré-hispânicos logo foi desarticulado, elementos parciais são mantidos de maneira oculta (sacrifícios de animais, “ídolos” escondidos atrás dos altares, uso de grutas sagradas, como as grutas e montanhas). A Igreja colonial procedeu a adaptações particulares, integrando em seus rituais certos aspectos da cultura indígena, admitindo algumas de suas formas de expressão (os quadros de plumas, por exemplo) ou adaptando espaços arquitetônicos inéditos (como as capelas abertas). No entanto, se eles produzem resultados parcialmente originais, tais procedimentos são, desde há muito tempo, característicos da Igreja. As estratégias de luta contra o paganismo e a idolatria (demonização, destruição, substituição) são mais que milenares, enquanto as técnicas de aculturação mais eficazes se aperfeiçoaram ao longo da Idade Média (culto dos santos e das imagens, modelos de pregação e de confissão, mnemotécnica destinada à catequese), do mesmo modo que o cuidado em emboscar as “superstições”, logo assimiladas à feitiçaria e ao pacto com o diabo, no Antigo ou no Novo Mundo.

No geral, mesmo se a incorporação rápida de um continente inteiro à Igreja cristã é um fenômeno inédito, as adaptações e as criações originais inscrevem-se em um quadro que é, no essencial, o da reprodução de uma continuidade. O papel exercido pela Igreja no mundo colonial é, então, amplamente comparável àquele que pudemos observar na Europa medieval. Segundo Antonio Rubial, “de todos os setores sociais, a Igreja era o que possuía a maior coesão, reforçada por uma forte presença econômica e política. Isenção tributária, tribunais especiais e toda uma série de privilégios que vinham da Idade Média faziam dos cleros os membros mais eminentes da sociedade. Seu controle sobre a doutrina, a liturgia, a moral e, através desta, da arte, da atividade de imprensa, da educação e da caridade conferia à Igreja uma excepcional influência social e cultural”. A esse respeito, a posição do clero colonial pode parecer mais dominante ainda que no Ocidente, especialmente se se considera que a imunidade eclesíástica se mantém intacta ao longo do período, ou ainda o fato de que a Igreja é, de longe, a principal instituição fornecedora de crédito e que ela exerce, assim, papel-chave nas atividades produtivas e comerciais do mundo colonial. Felipe Castro pode, então, concluir com toda a clareza: “A Igreja foi o *ver-*

dadeiro pilar do regime colonial [...] Ela contribuiu de maneira decisiva para criar, difundir e reproduzir as normas e os valores que permitiram manter sua estabilidade social e política durante cerca de três séculos. Não é sem razão que o bispo Abad y Queipo, porta-voz dos interesses da Igreja no fim do período, exigia para o clero o título de ‘*conquistador* e garantia das conquistas’”.

Não se poderia dizer de forma melhor que, no mundo colonial, a Igreja é a instituição dominante e estruturante, conforme uma das duas características principais do feudalismo. Uma prova estrondosa disso é dada no fim do século XVIII: quando os Bourbon da Espanha, em seu esforço para instaurar em suas colônias um verdadeiro Estado moderno, atacam os fundamentos da dominação eclesial, eles não fazem nada mais do que precipitar a sublevação independentista e o desabamento do sistema colonial (Nancy Farriss). A supressão da imunidade eclesiástica, iniciada por Carlos III e completada em 1812, assim como o confisco dos bens da Igreja em benefício da Coroa, em 1804, explicam, em grande parte, a participação ativa de numerosos clérigos na luta de independência e o fato de que vários dentre eles tiveram papel decisivo na mobilização popular e sua transformação em uma sublevação armada contra o sistema colonial. Uma testemunha inglesa da época pôde descrever este movimento como uma “insurreição do clero”, da qual uma das reivindicações mais ardentes era o restabelecimento da imunidade eclesiástica. Finalmente, a independência só é adquirida, em 1821, graças ao apoio unânime do clero, que obtém a restauração de seus privilégios e parece, então, mais forte do que nunca. Assim, das reformas dos Bourbon, que quebraram uma colusão entre a Coroa e a Igreja estritamente consubstancial à ordem feudo-colonial, resultou que a gestação do México independente encontrou-se, paradoxalmente, imbricada com a defesa dos interesses da instituição que era o pilar do sistema anterior; ela só pôde, então, significar uma ruptura parcial com este. De fato, durante a primeira metade do século XIX, a Igreja conserva o essencial de seu poder e as tentativas para limitar sua influência tiveram apenas efeitos limitados; os líderes liberais, como José María Mora, viram nela o cimento indispensável da unidade nacional. Foi somente com as leis de Reforma, especialmente a Lei Juárez, de 1855, que finalmente extingue a imunidade eclesiástica, e com a Constituição de 1857 que tem lugar o combate decisivo contra a Igreja (ao mesmo tempo que intervém a fase decisiva de transição para o capitalismo, situada por Ciro Cardoso nos anos 1854-80). Para os reformadores é claro que a construção do Estado é impossível enquanto existe uma instituição mais poderosa que ele, e Melchor Ocampo, por exemplo, explica que as leis de Reforma não têm outra finalidade senão restituir ao Estado o direito de governar a sociedade. Isso indica suficientemente o papel central da Igreja na estrutura social anterior e a sobrevivência

desta até o terceiro quartel do século XIX. É também a confirmação do princípio segundo o qual não pode existir verdadeiro Estado enquanto a Igreja ocupa uma posição dominante. Sua construção supõe uma luta radical para solapar os fundamentos do poder da instituição eclesial.

Para retornar aos inícios do período colonial, a Igreja teve um papel decisivo para instaurar, junto com a Coroa, uma ordem colonial mais estável que o caos destruidor para o qual tendiam as exaltações desmesuradas dos conquistadores e dos primeiros *encomenderos*. Deve-se insistir, aqui, sobre sua contribuição para o estabelecimento dos quadros espaciais do mundo colonial. Não somente ela procede, então, a uma “sacralização do espaço” (Antonio Rubial), quer dizer, à formação de um conjunto de grandes santuários destinados a estruturar o espaço e a apagar a geografia sagrada pré-hispânica, mas, sobretudo, ela assegura uma reorganização geral do habitat que concentra as populações indígenas e as desloca dos principais lugares ocupados anteriormente, não sem desestruturar as entidades territoriais pré-hispânicas (*reducciones y congregaciones de pueblos*). Poder-se-ia ver nesse processo, terminado nos anos 1550 na província de Guatemala, sob a férula direta dos clérigos e conduzida de maneira mais lenta e menos radical na Nova Espanha, uma sorte de caricatura do encelulamento da Europa dos séculos XI a XIII. Há, bem entendido, importantes diferenças, ligadas especialmente ao fato de que o fenômeno não é associado aqui ao estabelecimento dos senhorios e que a rede paroquial, instaurada simultaneamente, é muito mais fluida. Ao menos, sente-se aí a experiência secular da Igreja que, por ter contribuído de modo decisivo à estruturação espacial da sociedade feudal, sabe muito bem — por instinto histórico, poder-se-ia dizer — que uma dominação de tipo feudal deve imperativamente ser fundada sobre uma organização específica do hábitat e do espaço.

De resto, as novas aldeias indígenas, com sua praça central onde se ergue a igreja, não deixam de fazer eco ao modelo ocidental, já que no centro das cidades e das aldeias coloniais não encontramos somente a igreja, mas também o cemitério. Esta inscrição dos mortos no coração do espaço dos vivos, conforme a lógica do feudalismo, constitui uma transformação radical dos costumes pré-hispânicos, a tal ponto que alguns missionários notaram que os indígenas “não queriam entrar na igreja porque ela era a morada dos mortos” (Elsa Malvido). Mesmo se este dispositivo espacial pôde conhecer ritmos de difusão variáveis e limites, ele se tornou tão característico da sociedade colonial que seu questionamento, no fim do período, esbarra em temíveis resistências e só pôde avançar com extrema lentidão. Conforme o processo engajado na Europa a partir de meados do século XVIII, o decreto emitido em 1787 por Carlos III ordena a criação e o uso (salvo derrogação) de cemitérios situados exclusivamente fora dos

espaços habitados. No entanto, não mais nas colônias do que na própria Espanha (onde o primeiro cemitério *extra muros* madrileno é criado em 1809 e onde a maior parte das igrejas paroquiais conserva uma função funerária até meados do século XIX), a medida não tem efeito imediato. Na capital da Nova Espanha, a preocupação sanitária que move os partidários esclarecidos dos novos costumes funerários conduz, é verdade, à criação de um primeiro cemitério *extra muros* pelo arcebispo Nuñez de Haro, desde 1786, mas ele não poderia pretender dar conta de uma ampla demanda e seu uso permanece limitado. De fato, embora o recurso aos cemitérios eclesiásticos *extra muros* seja desenvolvido pouco a pouco, é ao longo de toda a primeira metade do século XIX que as autoridades devem levar a cabo, a golpes de interdições tão reiteradas quanto ineficazes, a batalha contra a prática das sepulturas nas igrejas ou nos cemitérios das paróquias e dos conventos situados no interior do núcleo urbano. Além disso, a despeito de vários relatórios sobre o estado sanitário catastrófico dos cemitérios, e apesar da aprovação de diversos projetos, as autoridades da cidade do México permaneceram incapazes, durante todo esse período, de criar um cemitério geral municipal *extra muros*, que teria contrariado em muito os interesses do clero. *A fortiori*, deveria ocorrer o mesmo nas zonas menos centrais do mundo colonial, onde se observa uma cronologia pelo menos tão distendida (por exemplo, em Saltilho, onde o primeiro cemitério *extra muros* data de 1825, o que só faz iniciar o longo processo de abandono dos cemitérios utilizados antigamente, ou ainda em San Cristóbal de Las Casas, onde os cemitérios situados em torno da catedral e dos conventos principais só são transferidos para fora da cidade nos anos 1850-60). Assim, a luta para abolir o sistema funerário feudo-colonial durará mais de meio século, e é somente em meados do século XIX que ela poderá ser considerada finalizada, quando chegam conjuntamente à sua conclusão o processo de exclusão dos mortos para fora dos espaços habitados e a transferência do controle dos lugares de sepulturas e das obrigações funerárias do clero para o Estado (a lei de criação do registro civil data de 1857 e a de secularização dos cemitérios, de 1861). No geral, se a história das práticas funerárias e dos cemitérios pode ser considerada um elemento marcante do feudalismo, como se estabeleceu por hipótese, seria possível dispor, aqui, de uma confirmação do caráter feudal da sociedade colonial e da permanência desse traço até os anos da Reforma, que, no México, podem ser considerados os da transição ao capitalismo.

Acrescentar-se-á que a organização espacial das aldeias indígenas (*pueblos de indios*), junto com as regras que lhe são impostas (especialmente, um governo local decalcado no modelo castelhano) e com os elementos que conferem a cada uma delas uma identidade específica (em primeiro lugar, o culto de seu

santo padroeiro), consegue impor um traço fundamental da lógica feudal que os *encomenderos* permanecem incapazes de obter: a fixação tendencial dos homens em seu lugar (sua realização prática jamais é absoluta, mas é significativo observar que a obrigação tributária é indefectivelmente atrelada ao *pueblo* de origem, mesmo em caso de mudança do lugar de residência). Não se pode, é verdade, atribuir todo o mérito disso à Igreja, na medida que as sociedades mesoamericanas eram já sociedades de agricultores sedentários, dotadas de uma organização espacial estável e fortemente articulada (em revanche, nas zonas áridas americanas, onde os indígenas eram nômades, a *encomienda* não pode se implantar e a própria Igreja só consegue com grande dificuldade e tardiamente estabilizar as populações). No entanto, seja qual for o suporte das experiências anteriores à Conquista, é incontestavelmente a Igreja que se encarregou da reestruturação espacial dos territórios e populações e que pôde impor uma fixação tendencial dos homens a seu lugar, conforme a lógica feudal.

Falta, enfim, considerar duas características secundárias do feudalismo. A primeira diz respeito ao fato de que o equilíbrio próprio à tensão entre monarquia e dominantes laicos é fortemente modificado ao longo dos séculos, mas sem por isso romper com a lógica feudal. No que diz respeito às colônias hispânicas, é preciso sublinhar a fraqueza estrutural da nobreza: a alta nobreza de títulos é quase inexistente ali até o século XVIII (mesmo assim, ela soma, na Nova Espanha, apenas uma centena de famílias), enquanto os *hidalgos* e os *encomenderos*, cuja situação se degrada a partir do século XVII, com frequência não têm nem a origem nem os meios materiais que correspondem a seu desejo de distinção. Entretanto, a Coroa consegue apenas dificilmente tirar partido dessa situação, em geral impondo suas leis e regulamentos somente parcialmente e ao fim de longos períodos de conflito e de negociação. A natureza feudal da contradição entre monarquia e elite laica aparece mais claramente ainda se considerarmos que, para garantir uma relação de força que lhe seja favorável e, especialmente, para frear uma verdadeira deriva senhorial, a Coroa espanhola deve essencialmente apoiar-se na Igreja (de onde o seu apoio, até certo ponto, a Las Casas, por exemplo). Este traço duplo — fraqueza relativa da nobreza e força da Igreja, favorecendo a Coroa — parece esclarecer o fato de que, no regime colonial, a fusão característica do *dominium* não ocorre e que o laço dos homens com o solo seja assegurado, em primeiro lugar, pela ação organizadora da Igreja. Ao mesmo tempo, deve-se concluir, seguindo Felipe Castro, pela “virtual inexistência do aparelho de Estado” na Nova Espanha, uma vez que suas características principais são a ausência de toda a verdadeira força militar e a corrupção da burocracia, que deixa a aplicação das decisões reais nas mãos de indivíduos movidos por poderosos interesses pessoais (em primeiro lugar, os múltiplos mecanismos de

fraude que se enxertam na cobrança de imposto e permitem um enriquecimento considerável dos funcionários reais). Não se pode, é verdade, ignorar que o equilíbrio das forças se modifica ao longo dos três séculos do período colonial. Se, a partir dos anos 1620, a crise de uma parte da Europa e as dificuldades da monarquia espanhola afrouxam o controle sobre as colônias, favorecendo particularmente a formação, muitas vezes ilegal, das *haciendas*, constata-se, a partir de meados do século XVIII, e principalmente com as reformas do reinado de Carlos III, uma clara retomada do controle. Burocracia real mais eficaz e mais bem controlada, pressão fiscal maior e exploração colonial sistemática: tudo indica a vontade de instaurar um verdadeiro poder de Estado. Mas esse esforço, que perturba o equilíbrio instaurado desde a Conquista e incomoda, ao mesmo tempo, a Igreja, os proprietários de *haciendas* e as comunidades indígenas, apenas precipita a destruição da ordem colonial. Parece, assim, claramente que esta supunha um poder monárquico bastante maduro para drenar para si o tributo e evitar uma nova deriva feudal, mas cuja aliança necessária com a Igreja ia de par com a ausência de um verdadeiro Estado.

No que diz respeito à segunda característica, o comércio atlântico e a exploração dos recursos minerais e agrícolas do mundo colonial têm um papel cada vez mais notável. Do mesmo modo, as oficinas (*obrajes*), especialmente têxteis, que exploram uma mão-de-obra em grande parte cativa (originada de uma condenação judiciária ou de um endividamento crescente), florescem ao longo do século XVI e no início do século XVII, e os esforços das autoridades para submetê-las a regulamentações corporativas progridem dificilmente. Entretanto, em 1632, a decisão de proibir a exportação de têxteis da Nova Espanha para o Peru, a fim de proteger os produtos castelhanos, é o primeiro de uma série de rudes golpes que provocam seu declínio (até sua ruína total, quando sofrem a concorrência de uma produção verdadeiramente capitalista, no caso inglesa, no início do século XIX). As atividades artesanais e comerciais não escapam, então, às regulamentações dos ofícios e ao predomínio dos interesses metropolitanos, e isso até no grande comércio, monopolizado pelo Consulado de Mercadores da Cidade do México, que se opõe firmemente ao desenvolvimento do artesanato local e conseqüentemente, em particular, eliminar a produção de seda na Nova Espanha. É verdade que, a partir dos anos 1620-30, o desenvolvimento do comércio de contrabando esvazia o significado do monopólio comercial que a Espanha pretendia manter sobre suas colônias. Ao contrário, a retomada de controle da segunda metade do século XVIII se traduz pela reafirmação do controle real, especialmente com a imposição do monopólio sobre a produção de tabaco e a ordem de fechar as oficinas têxteis, finalmente aplicada no extremo fim do século, após uma longa fase de tolerância. Quanto ao setor mineiro, que se encontra no coração da importân-

cia adquirida pela Nova Espanha a partir das descobertas de meados do século XVI (as minas de prata de Zacatecas, em 1548) e cujo novo desenvolvimento no século XVIII é vigorosamente sustentado pela Coroa, quis-se com frequência ver nele “o princípio dominante da economia colonial” (Ángel Palerm). Mas sua parte nos lucros da exploração colonial precisa ser ponderada e só é possível lhe atribuir, finalmente, efeitos limitados de impulso (Ruggiero Romano). Enfim, quer se trate de exploração mineira, das *haciendas* ou das atividades comerciais, de resto muitas vezes associadas umas às outras, os sucessos mais significativos desembocam com frequência na procura de um título nobiliárquico, o que lembra que os valores dominantes não deixaram de ser aqueles da ordem feudal.

É preciso, enfim, prestar atenção ao *repartimiento* de mercadorias (distinto do *repartimiento* do trabalho), o qual, como mostrou um estudo exemplar de Rodolfo Pastor, constituía o “eixo do sistema comercial e financeiro da colônia”, desde o fim do século XVI até seu questionamento ao longo do século XVIII e sua eliminação pelas reformas dos Bourbon. Nesse sistema, os oficiais da Coroa obrigam os indígenas a lhes comprar certas mercadorias, cujo montante devem pagar posteriormente, através de uma venda obrigatória dos produtos de seu trabalho. Essa integração forçada dos indígenas em um jogo de trocas fortemente desfavorável é evidentemente fonte de grandes lucros para os oficiais, que fixam a seu critério os preços de venda e compra dos produtos. Ora, através de uma complexa cadeia de intermediações (incluindo especialmente as compras anteriores à repartição das mercadorias e, depois, os circuitos de venda de produtos recebidos), é quase todo o comércio de Nova Espanha que, de uma maneira ou de outra, está articulado ao *repartimiento*. Além do mais, geralmente é um comerciante do Consulado da Cidade do México que fornece ao oficial real o dinheiro necessário à compra de seu posto e que, depois, paga à Coroa o tributo anual que corresponde à sua jurisdição, em troca do que ele recebe, a fim de vendê-la, uma parte dos produtos obtidos graças ao *repartimiento*. Quanto à Coroa, informada desses abusos, ela tolera uma prática que, apesar da corrupção, lhe assegura uma entrada regular do tributo e permite vender mais caro os ofícios reais. Assim, nesse sistema fortemente integrado, a Coroa, os oficiais reais corrompidos e os comerciantes concorrem conjuntamente à extorsão do excedente produtivo indígena pelo viés de uma troca imposta, que se sobrepõe à obrigação tributária e ao trabalho forçado. A atividade dos mercadores da colônia é, então, estreitamente dependente do funcionamento do poder monárquico e da coerção política ilegítima exercida pelos seus agentes; ela se desenrola em um quadro do qual se pode dizer, no mínimo, que não deveria ser qualificado de livre mercado.

Um feudalismo tardio e dependente?

Comparando a sociedade feudal européia e o mundo colonial mesoamericano, observa-se a presença de um número suficiente de características comuns para considerar pertinente aplicar ao segundo o conceito de feudalismo. Mas são constatadas também diferenças suficientemente importantes para acrescentar que seria ilegítimo defini-lo apenas por esse termo. Além disso, Ciro Cardoso sublinhou que, se é indispensável propor uma análise global que leve em conta o conjunto das relações de produção e, em consequência, o papel determinante do laço entre a metrópole e suas colônias, convém também observar que as realidades coloniais, animadas por dinâmicas internas próprias, não são a reprodução das estruturas ocidentais. Propondo definir o sistema colonial como uma forma de feudalismo tardio e dependente (ou, para retomar um termo de Ángel Palerm, como um “segmento” dependente do modo de produção feudal tardio), espera-se fazer justiça a esta dupla necessidade de reconhecer, ao mesmo tempo, o caráter determinante do laço com a metrópole e as especificidades da organização colonial.

Na expressão proposta, “feudalismo” sublinha o laço com a metrópole e a reprodução tendencial das características essenciais da longa Idade Média européia. “Tardio” indica que o sistema que se implanta no Novo Mundo corresponde à última fase desta (“o imperialismo espanhol” sendo o “estágio supremo do feudalismo”, segundo as palavras de Pierre Vilar). E, se a época da Conquista e o século XVI, em seu conjunto, conservam um sabor inegavelmente medieval (a despeito da Reforma, que subtrai uma parte da Europa do monopólio da Igreja, fenômeno em parte compensado pela expansão ultra-atlântica e pelo aprofundamento tridentino do controle eclesial), os séculos XVII e XVIII são marcados por uma crise que afeta uma ampla parte da Europa e pelo acúmulo de transformações de grande alcance, cujas repercussões se fazem sentir no Novo Mundo. Trata-se aqui, então, de um feudalismo ainda suficientemente poderoso para bloquear toda evolução em direção a um outro sistema, quer dizer, ainda dominante, mas já na defensiva, até mesmo em agonia, empregando as forças que lhe restam para evitar que sua própria dinâmica se volte contra ele. No caso do mundo colonial, esse caráter tardio manifesta-se especialmente pela impossibilidade, para os conquistadores, de realizar plenamente seu sonho de senhorio e pela instauração de um equilíbrio entre dominantes laicos e monarquia, globalmente favorável a esta última.

A noção de feudalismo dependente decalca a de capitalismo dependente (ela faz igualmente eco à sugestão de Ciro Cardoso, que convida, para compreender as realidades coloniais, a elaborar a hipótese da existência de “modos

de produção dependentes”). Trata-se de compreender as particularidades que diferenciam zonas centrais (dominantes) e zonas periféricas (dominadas) como componentes, em mesmo grau, de um sistema integrado. É assim que a noção de capitalismo dependente tem o mérito de pôr em evidência os processos pelos quais o desenvolvimento do centro produz o subdesenvolvimento da periferia. Ela também faz aparecer que o sistema capitalista se funda, na periferia, sobre a manutenção de formas pré-capitalistas de exploração, quer dizer, sobre diversas modalidades de trabalho não-livre, tais como as que perduram no interior das *haciendas* e *fincas*, inclusive quando estas têm por objetivo a comercialização de produtos destinados ao mercado mundial. De modo comparável, nas formas dependentes do feudalismo, a relação de *dominium* característica do centro não chega a existir (não mais do que a afirmação da posse camponesa familiar), pois prevalece uma síntese com as formas de exploração anteriores. Assim, na Nova Espanha e na província da Guatemala, a Coroa contentou-se, de início, em reorientar em seu benefício a dominação tributária pré-hispânica, e é esta escolha que provoca as principais diferenças com o sistema feudal europeu, mesmo se, além do século XVI, a importância relativa do tributo declina em benefício de outras formas de apropriação do trabalho indígena (em particular, o *repartimiento* de trabalho e de mercadorias).

Assim, as periferias dependentes, tanto feudais como capitalistas, caracterizam-se pela possibilidade de recorrer a formas de exploração diferentes daquelas que são praticadas nas zonas centrais. Geralmente, trata-se das formas mais ferozes ou mais abertamente injustas (escravidão, trabalho forçado, *repartimiento*, vinculação ao solo nas *haciendas*), mas também das mais fáceis de ser implantadas (tributo). Nos dois casos, a solução de melhor relação benefícios/dificuldades é escolhida pelos senhores do centro que, poder-se-ia dizer prosaicamente, estando longe de casa, estão prontos a fazer fogo com toda lenha, desde que a lógica dominante do sistema global não seja posta em causa. Evidentemente, convém que essas formas de exploração específicas permaneçam submetidas aos interesses do centro e, por decorrência, à lógica que aí prevalece. No capitalismo dependente, impõe-se uma lógica de exportação de matérias-primas, destinada a favorecer a industrialização do centro, muitas vezes ao preço da desindustrialização das periferias; isso perdura até o momento em que a dominação do capital financeiro, concentrado pelas potências centrais, suscita, ao contrário, um deslocamento das atividades industriais para as zonas periféricas. No feudalismo dependente, observa-se igualmente a exploração dos recursos naturais das colônias e sua transferência maciça para o centro (ouro e prata, açúcar, tabaco, algodão e plantas para tintura). Mas eles não são destinados essencialmente a alimentar as atividades produtivas da metrópole, pois esta permanece dominada

por uma lógica feudal. A Coroa espanhola preocupa-se, antes de tudo, em utilizar os rendimentos das Índias para cobrir suas consideráveis despesas militares e suntuárias (e, em se tratando da exaltação de uma monarquia que se quer como campeã do catolicismo, a Igreja tem aí igualmente a sua parte). É bem conhecido que as riquezas do Novo Mundo — com exceção das que se materializam na arquitetura e nas obras de arte — atravessam a Península Ibérica com destino a Gênova e, sobretudo, à Europa do Norte, sem suscitar na primeira um verdadeiro desenvolvimento produtivo. Isso indica claramente o domínio de uma lógica feudal, na qual acumulação material é subentendida por uma finalidade social e política (aquisição de uma posição privilegiada, para as elites coloniais, e exaltação do poder monárquico) e não propriamente econômica (preocupação com a produção e com a acumulação de capital).

Que vantagens podemos tirar da noção de feudalismo tardio e dependente? Trata-se, como dissemos, de levar em conta as especificidades da realidade colonial, marcada por uma situação de dependência e uma posição periférica que permitem a possibilidade de formas de organização e de exploração específicas e diversificadas, integrando esses traços singulares em um sistema em que prevalece a lógica do centro. A expressão proposta reivindica uma virtude unificadora que parece ausente nas análises que descrevem o sistema colonial como uma combinação de vários modos de produção e que, assim fazendo, arriscam perder de vista a lógica dominante que engloba e articula as formas de atividade e de exploração que coexistem em seu seio. Além disso, a terminologia sugerida parece fornecer uma caracterização mais positiva do que aquela à qual chega Ciro Cardoso que, em seu cuidado em delimitar os modos de produção coloniais, se limita, finalmente, a qualificá-los de dependentes e pré-capitalistas, o que permanece vago. É verdade que a abordagem de Ciro Cardoso tem a vantagem de revelar a diversidade dos sistemas coloniais americanos, principalmente de suas duas grandes variantes. Assim, nas zonas fracamente povoadas no momento da Conquista e propícias ao desenvolvimento das culturas tropicais, formam-se sociedades afro-americanas fundadas essencialmente sobre o trabalho dos escravos. Nas zonas em que os ocidentais encontram populações densas, sedentárias e integradas em organizações sociopolíticas estruturadas (Mesoamérica e Andes), o sistema colonial opta pela exploração da mão-de-obra indígena e, em primeiro lugar, pela retomada do sistema tributário. O que se chama aqui de feudalismo tardio e dependente é, então, suscetível de recobrir formas muito diferentes, que a análise deve, evidentemente, considerar com atenção. Quanto a isso, reconhecer-se-á que a expressão proposta é insuficiente para caracterizar as diferentes configurações observáveis no Novo Mundo ao longo dos três séculos da colonização. Ela apenas traça um quadro geral, que

convém precisar segundo as condições locais, nas quais se exerce a relação de dependência conducente a uma articulação dominante com a escravidão ou com o tributo (e, um pouco mais tarde, com o *repartimiento*).

* * *

CONCLUSÃO: ALÉM DA NOMENCLATURA, RELAÇÕES BOAS PARA PENSAR

Evidentemente, o importante não é determinar qual etiqueta colar nas realidades coloniais americanas. Reduzida a uma simples operação de nomenclatura, o empreendimento seria derrisório, uma vez que arriscaria lembrar a desastrosa dogmática stalinista que pretendia forçar toda a história universal a se dobrar ao esquema da sucessão inelutável dos cinco modos de produção canônicos. Só se poderia, então, reconhecer alguma utilidade à noção de feudalismo tardio e dependente se ela nos ajudasse a melhor identificar a lógica fundamental que serve de base à organização e à evolução do mundo colonial e se, longe de criar obstáculo à identificação atenta das realidades sociais complexas e diversificadas que aí se manifestam, ela contribua a lhes dar um sentido. Sugirirei, então, alguns benefícios possíveis da noção proposta. Em primeiro lugar, falar de feudalismo tardio e dependente convida a reafirmar (ou a confirmar) o lugar central ocupado pela Igreja nas sociedades coloniais. Longe de ser redutível a um aspecto superestrutural ou “religioso”, a instituição eclesial assume, na organização e na reprodução da totalidade social, um papel de pivô, tão determinante no mundo colonial como na Europa medieval e moderna. Em segundo lugar, a conjunção de uma situação de dependência e da dominação feudal explica que a imensa transferência de riquezas da América para a Europa atravessa a Península Ibérica sem provocar ali transformações estruturais importantes. Além disso, os dois traços postos em evidência — tardio e dependente — parecem convergir para dar conta das principais características do sistema colonial na área mesoamericana, quer dizer, a não realização da fusão característica do *dominium*, uma fixação ao solo menos estrita e o recurso inicial à imposição tributária. Com efeito, a situação periférica autoriza a preferir formas de exploração da mão-de-obra localmente já experimentadas, enquanto a evolução do sistema feudal, em sua fase tardia, confere à monarquia uma maior capacidade de resistência diante das pretensões dos dominantes laicos, mas sem que por isso ela disponha de um verdadeiro aparelho de Estado (do que decorre a autonomização dos interesses dos agentes reais e o papel central adquirido pelo *repartimiento*).

Enfim, na medida em que a noção de feudalismo tardio e dependente pros-
creve toda referência, mesmo parcial, ao capitalismo, ela lembra que se trata,
aqui, de mundos cuja lógica é totalmente estranha à nossa, a despeito das apa-
rentes similitudes nas quais poderia se apoiar uma análise despreocupada com
o sentido que cada totalidade social confere aos elementos que a constituem.
É verdade que, como parece de bom-tom desde o adormecimento do debate
evocado acima, se poderia renunciar a toda caracterização global das realidades
históricas, tanto medievais como coloniais. Mas isso seria arriscar reforçar o
senso comum, que se satisfaz com uma percepção fragmentada e com as ilusões
que ela favorece. Mais do que reproduzir o esquema de uma época de transi-
ção, já total ou parcialmente marcada pelo desenvolvimento do capitalismo, e
na qual seria fácil projetar concepções que pertencem às evidências contempo-
râneas, tais como mercado, propriedade, trabalho, religião e muitas outras, a
perspectiva sugerida aqui pretende excluir, por princípio, toda impressão de
familiaridade com um universo que, na verdade, é separado de nós pela fantás-
tica barreira levantada entre o mundo capitalista e as sociedades pré-industriais.
A noção que se propõe pretende, então, antes de tudo, um distanciamento, tal-
vez excessivamente brutal; ela é também um convite a aprofundar o esforço de
compreensão histórica, valorizando as dificuldades do desenraizamento de si
mesmo, condição prévia indispensável a toda abordagem de um universo radi-
calmente diferente, bem mais distante de nós do que parece.

A apresentação da sociedade medieval e de sua dinâmica, realizada nesta
primeira parte, nos conduziu até as paragens americanas. É preciso, entretan-
to, retornar agora ao nosso terreno inicial, pois, até aqui, apenas desenhamos o
esqueleto dessa sociedade. Falta ainda muito, pelo menos as carnes e as víscer-
as, sem as quais o esqueleto não poderia nem se sustentar nem se animar.
É a esta tarefa que é preciso consagrar nossa segunda parte.

SEGUNDA PARTE

ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS
DA SOCIEDADE MEDIEVAL

OS QUADROS TEMPORAIS DA CRISTANDADE

O TEMPO E O ESPAÇO CONSTITUEM duas dimensões fundamentais de toda existência humana e de toda organização social. E seria enganoso pensar que se trata de dados naturais, anistóricos. É verdade que existe um tempo astronômico e um espaço natural, independentes do homem. Mas o tempo — assim como o espaço — é também um fato social. O tempo é aprendido, mesmo se, uma vez aprendido, ele pareça ser do domínio da evidência (Norbert Élias). É por isso que, se o tempo é a própria matéria da história, convém igualmente fazer dele um dos objetos da pesquisa histórica a fim de desnaturalizá-lo e de reparar, por trás das falsas evidências, as normas sociais aprendidas.

Para melhor captar o caráter socialmente construído das representações do tempo, não é inútil confrontar, mesmo que sumariamente, nossas próprias concepções e as da Idade Média. Hoje, o tempo que aprendemos a ler nos relógios é um tempo unificado e dividido em unidades precisas, mensurável até em suas mais ínfimas frações (apesar dos limites encontrados pela metrologia contemporânea) e coordenado mundialmente graças ao bem — ou mal — chamado “tempo universal”. Submetido à “tirania” dos relógios e à obsessão de saber que horas são, de que fala Norbert Élias, o homem contemporâneo é um homem apressado e estressado, cuja vida se parece com uma corrida contra o relógio. O tempo de hoje é um tempo cada vez mais rápido, ao qual se impõe uma exigência de rentabilidade incessantemente acentuada. Esta lógica manifestà-se de mil maneiras pela ditadura dos tempos breves e de ritmos sincópicos, pelo ideal de imediatismo e de instantaneidade, assim como pela denegação do tempo que passa e pela subsequente proscricção do envelhecimento, que dominam a esfera da comunicação. Um eterno presente impõe-se, feito de instantâneos efêmeros que cintilam com o prestígio de uma novidade ilusória, mas que apenas substituem, sempre mais rapidamente, o mesmo pelo mesmo. Assim, a lógica da rentabilidade

econômica e as formas cada vez mais exigentes que ela recobre inscrevem-se impiedosamente nos nervos atormentados dos indivíduos. Busca de ganho de tempo, maximização do tempo disponível e redução da duração de cada operação, fluxos tensos e rotatividade acelerada dos estoques, rapidez dos movimentos de capitais e lucros-relâmpago da especulação; as leis exacerbadas da comercialização lutam com afinco contra o parâmetro temporal. Elas competem com o tempo para incessantemente reduzi-lo ainda mais e triunfar sobre ele.

Tal é o tempo hoje, dominante e conquistador (mesmo se subsistem, em diversos lugares do planeta, os traços de uma temporalidade mais tradicional). Ora, é uma realidade completamente inversa à nossa que a Idade Média convida a captar, pois esta ignora o tempo unificado acelerado e sincópico do munho moderno. No entanto, mais do que supor uma “grande indiferença em relação ao tempo”, que Marc Bloch afirmava ser característica dos homens da Idade Média, tentar-se-á reconhecer, com Jacques Le Goff, que estes tinham uma concepção diferente da nossa e se interessavam pelo tempo de um modo diferente do nosso.

UNIDADE E DIVERSIDADE DOS TEMPOS SOCIAIS

As medidas do tempo vivido

Como indica Jacques Le Goff, “as medidas do tempo e do espaço são um instrumento de dominação social da maior importância. Aquele que as controla aumenta fortemente o seu poder sobre a sociedade”. Desse ponto de vista, a Igreja prepondera inegavelmente. A lenta adoção da era cristã (cálculo dos anos a partir da Encarnação de Cristo) indica que o Ocidente se constitui, pouco a pouco, como uma unidade sob a forma da “cristandade”. Entretanto, por muito tempo, permanecem em vigor sistemas de datação inspirados na Antiguidade pagã, tendo como referência os cônsules ou os reinos dos imperadores e, depois, dos soberanos, ou ainda a fundação de Roma ou a suposta Criação do mundo. Em 525 um monge oriental estabelecido em Roma, Dioniso, o Pequeno, publica suas *Tábuas pascais*: julgando que o costume em vigor, que tomava como parâmetro o reino de Diocleciano, honrava indevidamente a memória de um tirano, ele decide numerar os anos a partir da Encarnação de Cristo. Obra de grande impacto no Ocidente, na medida em que põe fim às controvérsias relativas à data da Páscoa, o tratado de Dioniso é também o canal pelo qual se difunde a noção de era cristã (Georges Declercq). Os progressos são, entretanto, muito lentos, e foram as

obras de Beda, o Venerável, que asseguraram o verdadeiro sucesso do sistema de Dioniso: seu tratado *Da medida do tempo* (725) amplia suas tábuas de datas pascais e as inscreve em uma concepção mais global do tempo; sua *História eclesiástica do povo inglês* (731) é a primeira obra histórica que utiliza sistematicamente a era cristã como instrumento de datação, chegando a incluir no final da obra uma cronologia resumida desde o ano 60 antes de Cristo até 731 depois de Cristo.

O mundo insular é realmente pioneiro nesse domínio: ao mesmo tempo, o cartulário anglo-saxão é o primeiro a fazer uso da era da Encarnação, enquanto Vilibrordo (em 728) e Bonifácio, missionários originários das ilhas, recorrem igualmente a ela. Depois, nos séculos IX e X, a era da Encarnação ganha lentamente terreno no continente, especialmente no domínio germânico. Mas é apenas ao longo dos séculos XI e XII que seu uso se generaliza no Ocidente, nos documentos pontifícios (a partir de Nicolau II, em 1058), nos atos das chancelarias reais, condaís ou episcopais, assim como nas obras historiográficas (com exceção do mundo ibérico, que utiliza a era da Espanha, adiantada em 38 anos em relação à era da Encarnação). Acrescentemos, ainda, que a datação ao inverso dos eventos anteriores a Cristo, já tentada por Beda, só se difunde a partir do século XIII e, sobretudo, do século XV. Quanto ao século, período de cem anos calculado com base no primeiro ano da Encarnação, ele aparece timidamente no século XIII, encontra apoio graças à proclamação do primeiro jubileu cristão por Bonifácio, em 1300, mas não é utilizado como instrumento historiográfico antes do século XVI. Assim, se o conjunto do sistema cronológico em vigor hoje se estabeleceu lentamente ao longo da Idade Média, o costume do contar os anos “*ab incarnatione Domini*”, segundo o sistema proposto por Dioniso, o Pequeno, aparece, a partir do século XI, como um dos sinais mais manifestos da unidade da cristandade, estabelecendo notadamente uma clara diferença com o calendário muçulmano, cujo ano de referência é a Hégira.

Se o ano de referência do calendário unifica a cristandade a partir do século XI, uma extrema diversidade permanece na escolha do dia que inaugura cada novo ano. Desprovido de todo valor cristão, o 1º de janeiro, adotado na Antiguidade, cai em desuso, apesar da persistência dos ritos das calendas de janeiro e do hábito de oferecer nesse dia as “estréias” (presentes como os quais os *patroni* romanos asseguravam a fidelidade de seus clientes ao longo do ano e que a Igreja denuncia como uma lógica do dom e contra-dom, contrária à caridade cristã). Coexistem, então, diferentes “estilos” de datação, segundo se faça começar o ano no Natal, na Anunciação, como faz o papado, ou na Páscoa, escolha particularmente complexa em razão do caráter móvel dessa festa. Notar-se-á o caso particular de Castela, que permanece fiel ao 1º de janeiro romano até o século XIV,

deixando lugar em seguida, quando outras regiões européias seguem a evolução inversa, à rivalidade entre o Natal e a Anunciação (isto não é sem consequência para o Novo Mundo, onde a diversidade dessas escolhas repercute durante o século XVI). Assim, se os diferentes estilos de datação referem-se a fatos essenciais para a história da salvação e manifestam, então, igualmente o caráter cristão dos quadros temporais, sua concorrência é o sinal da fragmentação política da Europa feudal, a tal ponto que, durante certos meses, dois anos diferentes podem coexistir no seio de um mesmo reino.

A Idade Média vive com o calendário estabelecido por Júlio César, ou seja, um ano de 365 dias, com um dia suplementar a cada quatro anos. Entretanto, os astrônomos medievais não demoram a constatar que decorre disso um descompasso em relação ao ritmo do Sol. Isso aparece claramente nos tratados de Alfonso X, o Sábio, que calcula com maior precisão a duração do ciclo solar e atesta, assim, os vários progressos da astronomia medieval e seus avanços em relação aos conhecimentos antigos. Para remediar essa situação, é necessário esperar a reforma do calendário adotada pelo papa Gregório XIII, que suprime dez dias do ano de 1583 (de 5 a 14 de outubro), a fim de recuperar o atraso do calendário em relação ao Sol. Essa medida é imediatamente aceita no Ocidente e Filipe II ordena sua introdução nas Índias Ocidentais. É notável que tal iniciativa tenha sido tomada pelo papado, que mostra, assim, que apesar da secessão das regiões reformadas, há a continuidade de sua capacidade de controlar os quadros temporais da sociedade.

Se o ano se divide em doze meses, segundo o sistema antigo (do qual os calendários retomam igualmente o modo de designação dos dias de cada mês, em idos e calendas), uma inovação decisiva é a introdução da semana, calcada sobre o modelo bíblico dos sete dias da Criação do mundo. A semana ganha uma importância extrema: desde a época paleocristã, ela constitui a base do tempo litúrgico, pois é adotada, então, a regra de uma comemoração hebdomadária do sacrifício do Cristo. O “dia do Senhor” (*dies dominicus*; *dimanche* em francês; *domingo* em castelhano; *domenica* em italiano), torna-se, assim, um elemento determinante do ritmo de vida. A Idade Média vive também uma dualidade entre seis dias de atividades, correspondendo aos seis dias da Criação, e o sétimo dia de repouso, tanto para os homens como para Deus. Este dia fora do comum deve ser consagrado ao culto divino e à sociabilidade (reuniões, festas etc.), e a interdição das atividades guerreiras e do trabalho dominical é incessantemente lembrada pela Igreja, mesmo se ela tolera exceções em caso de necessidade, por exemplo, em período de colheita. No fim da Idade Média, as imagens do “Cristo do domingo” mostram Jesus ferido pelas ferramentas que camponeses e artesãos utilizam ilicitamente no domingo, esforçando-se, assim,

para mostrar a que ponto trabalhar no dia do Senhor significa fazer-lhe uma ofensa (Dominique Rigaux).

Mesmo se as 24 horas do dia romano não são ignoradas, elas não são utilizadas na prática. Ocorre o inverso com as horas canônicas, marcações decisivas cuja duração varia em função da estação (matinas, no meio da noite; depois, laudes, prima e terça; sexta, com o sol a pino; enfim, nona, vésperas, ao pôr-do-sol, e completas). As horas canônicas são indicadas a todos pelos sinos dos mosteiros e das igrejas, pois elas correspondem às preces que dão ritmo à jornada dos clérigos. Mas os sinos marcam também o trabalho dos camponeses, assim como todas as atividades da população aldeã. O laço entre o som familiar dos sinos e a vida rural é tão estreito que dá lugar a uma etimologia fantasiosa estabelecida por João de Garlande no século XIII: “Os sinos (*campanae*) retiram seu nome daqueles que vivem na campanha (*in campo*), pois eles não sabem determinar as horas a não ser com a ajuda dos sinos”. A partir do século XIV, a recitação das horas canônicas estende-se à elite laica, graças à multiplicação dos livros de horas, que indicam as preces que correspondem a cada uma das horas em cada dia particular do ano.

Se o momento do dia é medido de maneira fluida, a alternância marcada entre o dia e a noite não escapa a ninguém. A noite é um momento de medos materiais (as agressões são mais fáceis, o que faz dela uma circunstância agravante aos olhos da justiça) e de medos espirituais (a noite é ocasião das piores manifestações do diabo e das lutas mais intensas contra as tentações). Objeto de inquietude, a noite pode ser também, se o combate contra o mal é vitorioso, um tempo privilegiado de encontro com Deus. Como em todas as sociedades em que faltam os meios de iluminação, a dualidade entre o dia e a noite tem mais impacto que no mundo moderno, sem que, no entanto, a demonização da noite seja absoluta na Idade Média. No mais, a utilização do vidro permite, a partir do século XIII, a fabricação de lâmpadas a óleo mais eficazes, que reduzem os riscos de incêndio. Enfim, no que diz respeito à medição dos instantes breves, ela é bastante aproximativa em comparação com nossos hábitos de horário: menciona-se com frequência o tempo de uma vela que se consome ou da recitação de uma Ave-Maria ou de um Pai-Nosso, ou seja, ainda uma vez, tantas referências eminentemente cristãs.

Ciclo litúrgico e controle clerical do tempo

A Idade Média ignora um tempo unificado por sua medida e puramente quantitativo, um “tempo universal” que pretendesse se impor igualmente a todos. Prevalece uma diversidade de tempos sociais, qualitativamente marcados e dife-

renciados uns dos outros. É preciso, evidentemente, atribuir o papel principal ao tempo clerical, que é, de início, aquele da liturgia e que impõe seus parâmetros a todos: com efeito, diz-se de preferência “o dia de são João” em vez de 24 de junho; diz-se mais “o dia depois do Natal” que 26 de dezembro. A estrutura do ciclo litúrgico anual está estabelecida desde o século VII com as listas de perícopes, quer dizer, as leituras bíblicas adaptadas a cada dia do ano, que formam, assim, o “temporal”, ao qual logo se junta o “santoral”, indicações relativas às celebrações dos santos. O conjunto do ciclo, pouco a pouco consolidado, é consignado nos livros litúrgicos, que indicam os rituais, as fórmulas e as preces próprias a cada festa do ano; ao mesmo tempo, os calendários litúrgicos multiplicam-se nos manuscritos.

O calendário litúrgico é estruturado principalmente pelas grandes festas relacionadas a Cristo: o ciclo de Natal, começando com o Advento (quarenta dias antes da Natividade) e prolongado pelos doze dias concluídos pela Epifania; a Anunciação; o ciclo da Páscoa, precedido pela Quaresma (igualmente quarenta dias), culminando na Semana Santa, do Dia de Ramos à Ressurreição, e prolongado até a Ascensão e o Pentecostes (dez e quarenta dias depois do domingo pascal). Ao longo do século IV, a Natividade é fixada no dia 25 de dezembro (data antiga do solstício de inverno) e a Anunciação, por conseqüência, no dia 25 de março (então, equinócio de primavera). Móvel, a data da Páscoa (levando com ela as festas que dela dependem) dá lugar, do século III ao V, a uma longa controvérsia à qual as *Tábuas pascais* de Dioniso, o Pequeno, põem um fim, com exceção do mundo insular, onde ela se prolonga até o século VII: debate bastante complexo, em que se misturam a vontade de se dissociar dos costumes judeus (mesmo que, segundo os Evangelhos, a Crucificação tenha ocorrido no próprio dia da Páscoa judaica ou no dia seguinte), interpretações conflitantes das Escrituras e uma divergência entre as Igrejas de Roma e de Alexandria em matéria de cômputo lunar. Finalmente, admite-se que a data da Páscoa deva ser fixada no primeiro domingo depois da primeira lua cheia seguinte ao equinócio de primavera (ou seja, entre 25 de março e 25 de abril), seguindo as normas do cômputo dos alexandrinos, do qual Dioniso assegura o sucesso no Ocidente (graças à sua tábua de 532 anos, grande ciclo, ao final do qual as datas da Páscoa se repetem do mesmo modo). A data fundamental da Redenção caracteriza-se, assim, pela conjunção dos ciclos solar e lunar, em uma escolha cuja complexidade proposital tem por efeito impor o recurso ao saber clerical em matéria de cômputo (previsão de calendário) e reforçar a importância dos centros de autoridade dotados de sólidas competências astronômicas (de início, Alexandria e, depois, Roma para o Ocidente).

O ciclo referente a Cristo aparece concentrado, sobretudo, entre novembro e maio, época principalmente invernal, ao passo que o tempo das grandes atividades agrícolas, em particular das colheitas, aparece menos denso em festas religiosas. Mas o ciclo anual é, evidentemente, mais equilibrado se são acrescentadas as festas da Virgem (sobretudo a Assunção, em 15 de agosto) e dos santos, cuja abundância contribui para cristianizar o tempo, quer se trate dos santos principais, festejados em toda a cristandade, ou daqueles cujo culto é atestado apenas por costumes locais. A vontade de reequilibrar as duas partes do ano é, de resto, confirmada pela transferência de certas festas, como a de Todos os Santos que, no século VIII, é deslocado do 13 de maio para o 1º de novembro, para depois se desenvolver na época carolíngia. Enfim, numerosas celebrações importantes são acrescentadas ao longo dos séculos medievais, tais como a festa do Dia dos Mortos, no século XI, ou o Corpus Christi, no século XIII. No geral, o calendário litúrgico é uma notável criação da Igreja medieval, realizada sem o menor fundamento nas Escrituras, mas destinada a um sucesso considerável. O tempo litúrgico impõe-se, então, a numerosos aspectos da vida: ele determina os ritmos do trabalho e do repouso, da alimentação (a abstinência da Quaresma e de cada sexta-feira) e também da atividade sexual (proibida pela Igreja aos domingos e nos dias de festas importantes).

Por suas ligações com o calendário astrológico e com os ciclos festivos agrários, o calendário litúrgico não deixa de ser atravessado por tensões. O caso mais claro é o da Natividade, cuja data é fixada de modo a corresponder ao solstício de inverno e a substituir a celebração antiga do renascimento do sol (Cristo sendo ele próprio assimilado, durante a época paleocristã, à antiga divindade solar, “*Sol invictus*”). O caso da Páscoa é diferente, mesmo se sua data toma como referência principal o equinócio de primavera que, marcando a renovação da natureza, se associa à temática cristã da ressurreição. Do mesmo modo, a fim de lutar contra as festividades e as mascaradas das calendas de janeiro, que marcavam, na Antiguidade, o início do novo ano, a Igreja decide associar esse dia à circuncisão de Jesus, da qual amplia a liturgia a partir do século VI e associa a uma obrigação de jejum. Enfim, as festas dos santos importantes correspondem aos momentos cruciais do ciclo anual, por exemplo, são João, ao solstício de verão, são Martinho, comemorado em 11 de novembro, ao início do inverno popular (em relação à figura do urso, que começa, então, a hibernar, até seu despertar na época do Carnaval). Enfim, nos séculos IV e V, a Igreja institui a liturgia dos Quatro Tempos, que santifica o início de cada estação através de uma semana de jejum e de prece, transformando, assim, um marcador festivo já praticado em Roma.

O sucesso das festas cristãs é explicado, em parte, por essas coincidências com os ritmos naturais e agrícolas. Entretanto, a Igreja se esforça em negar,

tanto quanto possível, tais concordâncias. Sem falar de sua oposição aos costumes que as tornam muito visíveis, como os fogos do dia de São João, ela se empenha em desnaturalizar o calendário litúrgico, para atrelá-lo exclusivamente à vida de Cristo e dos santos e não ao ritmo dos astros e vegetais. Constituem, entretanto, exceções a liturgia dos Quatro Tempos e, sobretudo, as procissões das Rogações, que, se não tinham significado agrário quando de sua instituição no fim do século V, mais tarde permitem evocar, durante os três dias que precedem a Ascensão, a proteção divina em favor das culturas e do gado. Quanto ao Carnaval, ritual de fertilidade e explosão desenfreada das forças vitais, ele é integrado ao calendário cristão, mas cuidadosamente enquadrado e destinado a ceder passagem para as exigências da Quaresma. O ciclo litúrgico deixa, então, entrever uma relação ambígua com os ritmos naturais e agrários. Ele os segue, em parte, mas sem admiti-lo realmente. Ele leva em conta as realidades da vida dos campos, mas pretende deslocá-las para um outro plano, mais espiritual. É por isso que existe uma fricção potencial entre o calendário espiritual da Igreja e o calendário agrário do mundo rural, que se sobrepõem no essencial, mesmo apresentando notáveis divergências de interpretação. A reticência clerical a assumir inteiramente os ritmos sazonais das atividades agrícolas explica, sem dúvida, a persistência dos rituais de fertilidade, como o Carnaval ou os transe xamânicos praticados à margem da Igreja.

A sobreposição dos ritos pagãos e, sobretudo, do ciclo natural pelas festas cristãs é, entretanto, um eficaz instrumento de evangelização e de imposição do sistema eclesial. De resto, ela é largamente reproduzida no Novo Mundo: do mesmo modo que um lugar de culto pré-hispânico é ali com frequência substituído por uma igreja cristã, a cristianização do tempo opera segundo uma estratégia já bem testada no Ocidente medieval. Múltiplos exemplos mostram a substituição de uma celebração pré-hispânica por uma festa cristã e a evicção do deus protetor de uma comunidade ou de uma etnia por um santo padroeiro, muitas vezes escolhido em razão da correspondência entre a data de sua festa e a do antigo deus. Entretanto, os clérigos mais bem informados se inquietam por essa coincidência que, mesmo ajudando a evangelização, contribui para a persistência disfarçada de ritos e de crenças indígenas (o dominicano Diego Durán denuncia, na Nova Espanha, “a mistura que pode se produzir entre nossas festas e as deles, pois, fingindo celebrar as festas de nosso Deus e dos santos, eles misturam aquelas de seus ídolos, celebradas no mesmo dia com seus antigos ritos”). A ambigüidade é a mesma que no Ocidente medieval.

O tempo agrícola concerne à imensa maioria, para não dizer à quase totalidade da população medieval. Para os vilões, os ritmos de vida são indissociavelmente ligados à natureza e, em particular, aos ciclos solares (alternância do dia e

da noite; retorno periódico das estações). Embora o tempo seja perturbado pelas variações climáticas e meteorológicas, sendo, então, carregado de singularidades e imprevistos, trata-se de um tempo cíclico. A cada ano, os mesmos fenômenos essenciais reproduzem-se, permitindo a repetição das mesmas atividades. Esse tempo é, em parte, compatível com o tempo litúrgico da Igreja. De resto, esta se esforça para ampliar a correspondência entre o tempo agrícola e o tempo litúrgico a fim de se encarregar dele e integrá-lo ao tempo litúrgico que ela controla. Um sinal disso é a multiplicação das representações iconográficas dos trabalhos dos meses, sobretudo a partir do século XI. Cada mês é ilustrado por uma atividade característica, no essencial, as atividades agrícolas ou o repouso de dezembro, mas também por algumas cenas, como o cavaleiro de maio, e alegorias, como Janus, deus antigo de duas faces ou, para o mês de março, a figura dos ventos desencadeados (tema antigo que a arte medieval transforma em alusão à luxúria). Geralmente, essas representações ocupam posições marginais na decoração das igrejas (arcos dos portais, pinturas das arcadas ou partes inferiores das paredes). Tais disposições, secundárias ou marginais, convidam a pensar que a integração dos trabalhos dos meses na decoração dos edifícios não constitui verdadeiro reconhecimento do tempo profano, em si mesmo desprovido de sentido para a Igreja. Se a iconografia dos meses indica atenção ao tempo vivido pelos laicos, este é inscrito em uma hierarquia e em uma perspectiva que o integram ao tempo litúrgico, o que é ainda mais fácil por se tratar de duas temporalidades cíclicas largamente passíveis de sobreposição. A Igreja concede um lugar, modesto e dominado, ao tempo das atividades agrícolas e laicas, para melhor incluí-lo no tempo dominante da sociedade cristã, que é aquele da liturgia (excepcionalmente, a integração é tão enfática que os trabalhos dos meses, então associados a um verdadeiro calendário litúrgico, ganham lugar no alto das paredes, em torno do altar; como visto na figura 28, na p. 310).

O tempo senhorial escoá, em grande parte, nos quadros do tempo clerical. É verdade que a convocação do *ost*, em maio, não corresponde a datas dotadas de significação cristã, como também não é o caso dos torneios, organizados sem periodicidade regular e fora de toda preocupação com o calendário litúrgico. Mas, para o restante, as atividades que dão ritmo à vida senhorial inscrevem-se no calendário cristão. As festas aristocráticas e reais, e notadamente aquelas que são ocasionadas pelo adubamento dos novos cavaleiros, são geralmente organizadas no dia de Pentecostes. E o tempo das cobranças de tributos, quando os camponeses vêm pessoalmente entregar nas mãos de seu senhor os frutos de suas colheitas, é santificado pela escolha de festas importantes, mas muito variáveis segundo as situações locais, por exemplo, são João e são Miguel, ou ainda Todos os Santos e Páscoa.



28. O calendário litúrgico e a representação dos meses, 1263 (afresco da capela San Pellegrino, monastério de Bominaco, Abruzzo).

A representação dos meses aparece com frequência na decoração pintada ou esculpida das igrejas, mas é absolutamente excepcional que esteja associada a um calendário litúrgico. Aqui, na capela de San Pellegrino, cada linha com inscrição indica uma festa de Cristo, da Virgem ou de um santo, celebrada pelos beneditinos do monastério de Bominaco. E como se as páginas de um manuscrito litúrgico tivessem sido projetadas sobre os muros em torno do altar para indicar as celebrações realizadas ao longo do ano todo no próprio lugar. Vê-se, aqui, a primeira metade do ano: associado ao mês de janeiro, particularmente carregado em celebrações, um homem se aquece perto do fogo; a poda das videiras corresponde, aqui, ao mês de fevereiro; o *spinario* de março (um homem retirando um espinho do pé) é uma alegoria inspirada na Antiguidade e associada à luxúria; em abril, um jovem porta flores, assim como o cavaleiro de maio, enquanto, em junho, procede-se à colheita.

“Tempo da Igreja e tempo do mercador”

O tempo das cidades introduz distanciamentos marcantes em relação aos tempos da Igreja, dos senhores e da terra. Mesmo se muitos cidadãos permanecem em contato estreito com a vida dos campos, as atividades artesanais e comerciais não são diretamente submetidas ao ritmo das estações. É na cidade, e para a cidade, que o relógio mecânico público, cuja técnica aparece por volta de 1270-80, se difunde através da Europa ao longo do século XIV, por exemplo em Paris, em 1300, em Florença e Gand, em 1325. A despeito da imperfeição dos primeiros mecanismos, dispõe-se, então, de um tempo aritmético, mensurável, formado de unidades teoricamente iguais, cujo controle é ampliado ainda mais com a aparição dos relógios privados na segunda metade do século XIV, e, depois, de relógios individuais no fim do século seguinte (será preciso, no entanto, esperar o século XIX para que estes últimos tenham uso popular). O relógio mecânico, que começa a inspirar a literatura e que Dante nomeia a “gloriosa engrenagem”, é uma invenção notável, em grande parte associada a um tempo social novo: o tempo do trabalho artesanal. Com efeito, os artesãos que trabalham na

cidade têm necessidade de uma indicação precisa e específica para marcar o início e o fim das atividades cotidianas. Como expõe um documento de 1355, “convém que a maior parte dos trabalhadores jornaleiros vá e volte de seu trabalho em horas fixas”. Os inícios do trabalho assalariado — mesmo se este ainda não se parece em nada com o assalariamento do século XIX — tornam necessária uma medida dos horários mais ou menos precisa. Esta, no entanto, é objeto de múltiplos conflitos, especialmente em razão da tendência dos mestres artesãos em atrasar a campainha que anuncia o fim da jornada de trabalho. Os relógios urbanos, com muita frequência postos na torre do palácio municipal, encontram-se sob a responsabilidade das autoridades comunais, das quais eles salientam o prestígio.

A difusão dos relógios mecânicos põe em causa o monopólio da medição do tempo, até aqui detido pela Igreja, cujos sinos pontuavam tradicionalmente a jornada, ao ritmo impreciso e mutável das horas canônicas. Jacques Le Goff pôde, assim, analisar a emergência de um conflito entre o tempo da Igreja e o tempo dos mercadores: “Esses relógios levantados em todos os lugares diante dos campanários das igrejas são a grande revolução do movimento comunal na ordem do tempo”. Em seus trabalhos, no entanto, ele evitou exagerar essa oposição, pois constatamos igualmente, entre esses dois tempos, uma coexistência ou, ao menos, uma transição suave. O primeiro relógio mecânico atestado no reino da França encontra-se no campanário da catedral de Sens (1292), e a metade dos relógios do século XIV é igualmente construída para catedrais. Aliás, em York, a catedral associa os sinos, que soam as horas canônicas, e aquela do trabalho, que indica o início e o fim da jornada. A Igreja não é, portanto, hostil ao tempo medido e regular dos relógios, e não hesita a assumir ela própria o seu controle.

Resta, em todo caso, o fato de que o desenvolvimento dos relógios marca a emergência de um tempo unificado, mensurável e breve, ligado às formas de vida urbanas e à pré-história do assalariamento. Entretanto, pelo menos até o século XVI, esse tempo permanece largamente incerto e os relógios são muitas vezes defeituosos. Ele continua sendo também um tempo mal unificado, pois mesmo se a hora avança mais ou menos regularmente, é ainda preciso saber a partir de que parâmetro ajustá-la. Tal unificação é tentada por Carlos V, quando este ordena que todos os relógios do reino da França marquem a mesma hora que a de seu palácio parisiense (no mais, em 1370, ele manda substituir o velho mecanismo, instalado por Filipe, o Belo, em 1300, por um relógio mais confiável). Mesmo se a execução dessa decisão permanece duvidosa, ela mostra bem que o tempo dos relógios não é somente o dos mercadores; ele é também um tempo do poder real, que busca, então, afirmar-se. Enfim, o relógio mecânico e as experiências sociais que lhe são associadas acentuam o sentimento do tempo

que passa. Quanto mais o tempo é estritamente medido, mais ele parece precioso. O bom uso do tempo que foge torna-se, então, um tema comum aos laicos urbanos e aos clérigos (sobretudo, das ordens mendicantes), mesmo se os primeiros estão preocupados principalmente com seus negócios e os segundos, inquietos com a salvação. Mas esse tempo que começa a passar excessivamente rápido e a escapar melancolicamente ao homem é também muito mais coercitivo, de modo que os quadros rígidos do tempo medido não demoram a ser denunciados: “As horas são feitas para o homem e não o homem para as horas”, protesta Rabelais em seu *Gargântua*.

O conflito entre o tempo da Igreja e o tempo dos mercadores manifesta-se, ainda, de uma outra maneira. A igreja condena, com efeito, as atividades dos mercadores e, em particular, o empréstimo a juros, qualificado de usura. Segundo a argumentação dos clérigos, o credor é um ocioso que se enriquece mesmo dormindo, o que é particularmente escandaloso. E como ele não produz nenhuma riqueza nem benfeitoria, ele não faz outra coisa senão vender o tempo (que corre entre o momento do empréstimo e o momento de seu reembolso). Ora, o tempo pertence apenas a Deus, de modo que, vendendo o que não é dele, o usurário comete, ao mesmo tempo, um roubo, um pecado grave e uma ofensa ao Criador (“O usurário não vende ao seu devedor nada que lhe pertença, mas somente o tempo que pertence a Deus”, diz Tomás de Chobham no século XIII). Além disso, vítima de seu dinheiro, que prospera continuamente, o usurário apresenta essa singularidade de pecar em permanência, sem o menor arrependimento, nem à noite, nem aos domingos e nos dias de festa, o que é uma circunstância particularmente agravante.

Esse problema ilustra a hostilidade fundamental que a Igreja faz pesar sobre as atividades dos mercadores e dos usurários, retomando nisso as Escrituras, que opõe Deus e Mammon (o dinheiro), dois senhores a quem ninguém pode servir ao mesmo tempo. De resto, é o que explica a manutenção, em despeito do *aggiornamiento* do século XIX, de uma importante corrente anticapitalista na Igreja católica, ilustrada com ardor por um Charles Péguy e que encontra na teologia da libertação uma das suas expressões contemporâneas mais vigorosas. Tratando-se da usura (definida pelo fato de exigir-se em retorno mais do que é dado), a posição da Igreja medieval consiste em uma condenação invariavelmente repetida pelos teólogos, pelos concílios e pelo direito canônico, reforçada ainda nos séculos XII e XIII, em face do desenvolvimento da economia urbana, e mantida até 1840. Assimilada a um roubo (infração ao quarto mandamento), a usura é também um pecado particularmente grave e associada à avareza, o que garante aos culpados um lugar no mais profundo do inferno. Além disso, os escolásticos salientam que a moeda é feita para favorecer as trocas de bens:

então, ela é legítima; em revanche, utilizar o próprio dinheiro para engendrar dinheiro é uma perversão contra a natureza. A condenação da usura é brutal e total, e a reabilitação de numerosos ofícios ilícitos ao longo dos séculos XII e XIII beneficia apenas marginalmente o usurário (Jacques Le Goff). Os teólogos admitem, no entanto, que o empréstimo a juros possa ser tolerado em certos casos, em particular se ele é útil ao bem comum (empréstimo às autoridades) ou se é praticado por necessidade e a uma taxa moderada. Eles elaboram, assim, um conjunto de justificativas, fundadas sobre o risco corrido pelo credor, sobre o trabalho que sua atividade ocasiona, enfim, sobre o incômodo que lhe causa o fato de não poder utilizar o dinheiro emprestado. Uma outra maneira, bastante surpreendente, de aceitar o empréstimo (a juros) é desenvolvida pelos teólogos espanhóis do século XVI: deve-se emprestar por caridade, sem nada esperar em troca; e é por caridade que se devolve, acrescentando — sem a menor obrigação — um suplemento para exprimir sua gratidão ao que emprestou. Nesse sistema, judiciosamente esclarecido por Bartolomé Clavero, é somente na medida em que ele é pensado e percebido como prática desinteressada, excluindo, então, toda idéia de interesse, que o empréstimo (a juros) é possível. O que nós nomeamos impropriamente empréstimo a juros pode ser, então, lícito, à condição de se integrar a um sistema de valor estranho a toda lógica propriamente econômica e, pelo contrário, característico das normas ideológicas feudais fundadas sobre a *caritas*.

Mas o usurário não se encontra em situação irremediável. A legislação tradicional da Igreja lhe reconhece um meio de obter sua salvação: restituir todos os benefícios da usura. Durante os últimos séculos da Idade Média, a Igreja mantém sua pressão para obter tais restituições e numerosas obras de arte, sobretudo na Itália, são financiadas desse modo, por exemplo, os afrescos que Giotto realiza, por volta de 1305, na capela da Arena, em Pádua, por encomenda de Enrico Scrovegni, filho de um dos usurários mais célebres de seu tempo, que Dante põe no inferno. Mas, desde o século XIII, o purgatório entreabre para o usurário uma outra porta: desde que tenha se confessado, ele pode ser salvo depois de um tempo de sofrimento no fogo purificador. Conforme a lógica da intenção que é subentendida pela prática da confissão, é possível, então, crer — e certas narrativas exemplares convidam a fazê-lo — que sua contrição verdadeira pode ser suficiente para que Deus lhe conceda a salvação. Os usurários podem, então, graças ao purgatório e à confissão, conservar a bolsa aqui na terra, ao mesmo tempo que obtêm a vida eterna no além (Jacques Le Goff). No geral, a atitude da Igreja leva a permitir certas práticas usurárias, sem ceder sobre os princípios que as condenam: o arrependimento sincero exigido do usurário não equivaleria a renegar as atividades de uma vida inteira? A combinação de uma

tolerância marginal e de uma maciça condenação de princípio permite à Igreja manter os mercadores e os banqueiros em uma posição desconfortável, se não submissa. Suas atividades não se beneficiam de uma verdadeira legitimidade e eles permanecem sob a ameaça do castigo infernal e na dependência da autoridade clerical, que manipula de acordo com sua conveniência o rigor ou a maleabilidade. Assim, existe uma certa contradição entre o tempo da Igreja e o tempo do mercador que, para além das acomodações pontuais e dos compromissos, nada mais é do que a prefiguração da contradição entre o tempo do feudalismo, ainda dominante na Idade Média, e o tempo do capitalismo, ainda por nascer.

No geral, como em todas as sociedades tradicionais, predomina na Idade Média um tempo cíclico, ligado à natureza e às atividades agrícolas que dependem de seus ritmos (e, sem dúvida, também ao ciclo humano da substituição das gerações). Mas o tempo dominante da cristandade é, seguramente, o tempo litúrgico: criação da Igreja medieval, notável em complexidade e flexibilidade, parcialmente universal e parcialmente local, o calendário litúrgico, justamente nomeado o “círculo do ano” (*circulus anni*), é uma maneira de assumir um tempo cíclico que se sobrepõe ao tempo natural e agrícola, mas o reformula e transfere seu controle à Igreja. É verdade que o tempo urbano dos relógios mecânicos é um primeiro questionamento do tempo da Igreja. Muito parcial, ele diz respeito apenas ao ritmo do dia e revela-se largamente aceitável, ou mesmo controlável, pela Igreja. Apesar dessas contradições, o tempo fluido e não unificado do dia, assim como o tempo cíclico do ano, conserva ainda uma clara vantagem.

AS AMBIGÜIDADES DO TEMPO HISTÓRICO

História linear e “círculo do ano”

“Para os clérigos da Idade Média, o tempo é história e esta história tem um sentido”, lembra Jacques Le Goff. E se Marc Bloch afirma que “o cristianismo é uma religião de historiadores”, não é somente porque os cristãos têm como textos sagrados livros de história ou porque a liturgia é um ato de memória que celebra e repete a vida de Cristo e dos santos. É principalmente porque os eventos fundadores do cristianismo, o nascimento e a crucificação de Jesus, em vez de estarem associados a um tempo imemorial ou mítico, como a Criação ou o Pecado Original, constituem fatos bem atestados e situados em um tempo verdadeiramente histórico: Jesus nasceu sob Augusto e morreu sob Tibério (mesmo se os Evangelhos não permitem fixar datas incontestáveis). Foi Dioniso, o

Pequeno, que, pela correlação estabelecida entre a era cristã e os reinados imperiais, situa a Encarnação em 25 de março do ano 1 (depois de Cristo) e sua morte em 33 ou 34. Fazendo isso, ele se afasta das opiniões mais tradicionalmente aceitas, inspiradas notadamente por Tertuliano e Eusébio de Cesaréia (dos quais a invenção de Dioniso leva a dizer, não sem paradoxo, que situavam a Encarnação em 3 ou 2 antes de Cristo). Ora, os cálculos de Dioniso, o Pequeno, repousam sobre uma série de erros (ou, ao menos, escolhas orientadas), que não escaparam a Beda, o Venerável, e incitaram alguns autores do século XI, como Abbon de Fleury, a valorizar outras datas, mais justificadas. Mas a “invenção” de Dioniso já estava excessivamente difundida e ninguém, até nossos dias, pensou seriamente em deslocar todos os anos da era cristã. De resto, todas essas discussões apenas confirmam o caráter resolutamente histórico do tempo cristão. Tantos esforços para calcular o verdadeiro ano da Encarnação não têm sentido a não ser que visem responder às exigências de um tempo histórico e, em primeiro lugar, a de uma datação precisa e verificável. As implicações não são pequenas, pois, através de sua Encarnação, o próprio Deus inscreve-se na história.

Além disso, o tempo cristão é um tempo linear, que se desenrola desde um início (a Criação do mundo e o Pecado Original) até um fim (o Juízo Final), passando pela Encarnação, pivô central que altera o curso da história oferecendo a salvação aos homens. Linear, esse tempo é também orientado, pois seu termo é fixado previamente e descrito pela Bíblia, mesmo se esta precisa que não se pode conhecer seu dia e sua hora. É um ponto de doutrina indiscutível crer no Juízo Final, que marcará o fim dos tempos e fixará o universo e os seres na eternidade. Do ponto de vista cristão, a história da humanidade é, então, dividida em duas épocas: a do Antigo Testamento, profundamente ambígua, pois é marcada pela Aliança de Deus com o povo eleito e contém em germe as verdades reveladas por Cristo, mas permanece dominada pelo pecado e a impossibilidade de alcançar a salvação; depois, a época do Novo Testamento, inaugurada pelo sacrifício de Cristo, que permite aos homens receber a graça divina e vencer o mal. Essa divisão binária é fundamental e, no século XIII, Tomás de Aquino ainda relembra seu valor essencial (contra os milenaristas que anunciam a iminência de um novo período da história humana). De resto, a oposição dos dois Testamentos declina-se em múltiplas realidades: confrontação entre a Sinagoga e a Igreja, a Lei e a Graça, Adão e Cristo. Esse recorte binário da história pode também dar lugar a subdivisões que não lhe alteram o sentido principal. Assim, é freqüente distinguir o tempo de antes da Lei (*ante lege*), desde o Pecado Original até Moisés, o tempo da Lei (*sub legem*), inaugurado pela entrega dos dez mandamentos, e, enfim, o tempo da Graça (*sub gratiam*), que começa com

a Encarnação de Cristo. Essa representação tripartite indica uma progressão ao seio da época veterotestamentária, criando uma etapa intermediária que ainda não possui a graça mas conhece, ao menos, os mandamentos divinos.

Enfim, santo Agostinho lega à Idade Média uma periodização da história em seis épocas, dispostas em correlação com os seis dias da Criação e com as idades da vida humana (essa divisão das seis idades da vida, transmitida à Idade Média por Isidoro de Sevilha, sofre a concorrência, a partir do século XIII, de um recorte quadripartido, e os anos que limitam as etapas da vida variam fortemente segundo os autores). As idades do mundo, segundo Agostinho, estendem-se de Adão a Noé (correspondendo à primeira infância, *infancia*), de Noé a Abraão (em paralelo com a infância, *pueritia*), de Abraão a David (adolescência), de David ao cativo da Babilônia (juventude), do cativo da Babilônia ao nascimento de Cristo (maturidade) e, enfim, de Cristo ao fim dos tempos, terminando na imobilidade da eternidade, do mesmo modo que o repouso do sétimo dia sucedeu aos seis dias da Criação. A leitura agostiniana consiste, então, em um recorte do Antigo Testamento, enquanto o tempo da Graça permanece unificado. A associação deste último com a velhice pode surpreender, mas Agostinho retoma a metáfora paulina do batismo, que liga o velho homem à regeneração da vida espiritual. No geral, mesmo se esta periodização remete, em última instância, à bipartição dos dois Testamentos, reforça a visão linear da história fazendo sentir uma progressão comparável àquela das idades da vida e compreendida entre um início e um fim inelutável.

As concepções cristãs introduzem uma forte ruptura em relação às concepções antigas. Seja qual for a diversidade dos autores, na Antiguidade prevalece, com efeito, uma visão cíclica do tempo, na qual tudo se repete em um eterno retorno. Para os antigos gregos, o mundo era menos percebido através das categorias da mudança do que como um estado estático, ou como um movimento circular. Para Aristóteles, “o tempo é um círculo”, e Platão afirma que “era”, “é” e “será” são os aspectos de um tempo que imita a eternidade, que corre em círculo conforme as leis do número”, sugerindo que os eventos retornam e que as épocas se repetem, a tal ponto que tudo poderia parecer congelado em um presente que integra nele o passado e o futuro. É contra essa visão cíclica, ainda partilhada no essencial em Roma — e contra certos autores cristãos, como Orígenes, que parecem excessivamente atrelados a ela — que Agostinho elabora uma nova concepção do tempo. Na *Cidade de Deus*, ele proclama a falsidade do tempo cíclico, que conduziria a negar a aparição única de Cristo, em um momento histórico preciso e sem repetição possível. Ele lhe opõe o “caminho reto” de Deus que “destrói estes círculos em rotação”. Entretanto, a visão histórica e linear de Agostinho não é ilimitada. Com efeito, situando a realidade pre-

sente na sexta e última época da história humana, ele indica que, do ponto de vista da salvação, nada de novo pode se produzir até o Juízo Final. Desde a Encarnação de Cristo, a história é condenada a permanecer idêntica a si mesma, na certeza de que nada de fundamental pode advir. Os homens vivem, então, no que foi conquistado com a redenção e na espera do Juízo Final, tudo o mais sendo apenas peripécias indiferentes à verdadeira história da salvação. Se houve história desde a Criação do mundo, não há mais agora.

A confrontação entre as concepções cíclica e linear do tempo está destinada a se repetir quando da conquista do Novo Mundo. O franciscano Bernardino de Sahagún está para os nahuas²⁸ como Agostinho está para Platão, e ele consigna no seu *Codice florentino* esse testemunho notável de um tempo indígena dominado pela exaltação de um passado primordial e pelo gosto de um eterno retorno: “Uma vez mais, será assim; uma vez mais, as coisas estarão em um dado tempo, em um dado lugar. O que se fazia muito tempo atrás e não se faz mais hoje, uma vez mais será feito; uma vez mais será assim, como foi nos tempos antigos”. Mas, por mais útil que ela seja, a oposição entre tempo cíclico e tempo linear é parcialmente insuficiente. Mesmo nas sociedades tradicionais em que o retorno periódico das estações e das atividades agrícolas imprime sua marca a toda visão do tempo, existe sempre, em parte, uma experiência do tempo irreversível, no mínimo porque cada um pode medir, pelo tamanho de sua própria vida, o caminho que leva à morte. O problema não é, então, de afirmar a ausência de um tempo irreversível, mas de saber em que medida ele é ou não assumido como tal e se constitui ou não a forma dominante do tempo social e o suporte da representação do porvir histórico. Mais do que se ater a uma estreita oposição, trata-se, então, de analisar como o que se chama de tempo linear e de tempo cíclico se combinam em articulações variadas, próprias a cada cultura. Quanto à própria idéia de tempo cíclico, ela é necessariamente uma combinação entre a sucessão empírica de fatos e seres diferentes e uma interpretação que os relacione a uma mesma essência (por exemplo, dois soberanos que se sucedem são, evidentemente, indivíduos diferentes, mas é possível chamar a atenção sobre o fato de que eles encarnam, no fundo, um só e mesmo princípio). Um pensamento cíclico do tempo é, então, uma maneira de englobar diferenças acidentais em uma mesma identidade essencial. Mas ela pode também valorizar, malgrado o seu retorno, o aparecimento de uma certa parcela de diferença, dando lugar, assim, a uma visão em espiral, de que o pensamento maia, que associa o tempo à figura do caramujo, parece ser um exemplo.

28. Ou nauás, grupo de tribos da região do México, dentre as quais se encontravam os astecas. (N. T.)

No próprio cristianismo, constata-se uma combinação de dois tipos de tempo: o tempo linear da história humana, que avança inelutavelmente para um evento singular, e o *circulus anni* da liturgia, que, a cada ano, repete as mesmas festas. É verdade que os dois não se inscrevem na mesma ordem de duração e podem, então, ser combinados sem muita dificuldade: o tempo litúrgico assume o ciclo dos dias do ano, enquanto o tempo linear é o da longa duração atravessada pela humanidade. Entretanto, a importância do tempo litúrgico no mundo medieval sugere que os círculos que ele desenha interferem na visão do tempo histórico. Com efeito, o tempo litúrgico faz reviver, a cada ano, os eventos fundadores da vida de Cristo e dos santos. Periodicamente, ele torna presente um passado sempre idêntico a si próprio. O ciclo litúrgico, referência fundamental da sociedade cristã, manifesta um tempo repetitivo que remete incessantemente o presente ao seu passado fundador. De resto, é talvez porque o tempo da Graça — a velhice do mundo inaugurada pela Encarnação de Cristo, segundo Agostinho — é um período imóvel, sem história, que ele deixe tanto espaço à incansável repetição litúrgica de seu momento inaugural. O tempo linear cristão não está, então, ao abrigo dos retornos do tempo cíclico, que se impõem parcialmente a ele.

Convém, então, avançar para além da dualidade das temporalidades cíclica e linear. Reinhart Koselleck sugeriu que a concepção do tempo histórico é construída através da tensão entre campo da experiência e horizonte de espera (o campo da experiência é “o passado atual”, quer dizer, além da memória, a visão completa do passado a partir do presente; o horizonte de espera é um “futuro atualizado”, nutrido dos medos, das esperanças e de todas as maneiras de apreender o futuro, a partir do presente). As diferentes maneiras de articular experiência e espera desenharam três configurações principais ao longo da história ocidental. Na Antiguidade, como na maior parte das sociedades tradicionais, os ritmos cíclicos da natureza e dos trabalhos agrícolas impõem sua marca às representações do tempo histórico. O tempo é, então, menos aquele que passa do que aquele que retorna, e o horizonte de espera sobrepõe-se estritamente ao campo da experiência: o futuro só poderia ser a repetição do mundo dos ancestrais. A sociedade medieval (prolongada até o século XVIII) apresenta uma configuração ambivalente, desdobrada. O desenvolvimento de uma visão linear da história libera um horizonte de espera inédito e massacrante, inscrito na perspectiva escatológica do final dos tempos. Mas este horizonte de espera é inteiramente projetado no além e associado à preocupação com o destino no outro mundo, enquanto, aqui embaixo, o campo da experiência continua a se impor como referência dominante, segundo a lógica das sociedades rurais. Entre os séculos XVI e XVII, espera e experiência tendem a distanciar-se ainda mais, sem

chegar, entretanto, a uma recomposição verdadeiramente nova. Depois, no século XVIII, o processo de dissociação chega a um nível de ruptura que dá nascimento às noções fundadoras da modernidade: progresso, revolução, em uma palavra, História. Abre-se, então, dessa vez no aqui embaixo, a impaciência de um futuro novo, que, longe de ser submetido às experiências anteriores, se distingue cada vez mais delas. Nasce, assim, um tempo inteiramente histórico, assumido em sua irreversibilidade e, no entanto, rapidamente retomado em mãos e controlado, pois o século XIX o inscreve na linha previsível do progresso que leva para um fim da História anunciada.

Passado idealizado, presente menosprezado, futuro anunciado

É, então, preciso apegar-se a uma melhor compreensão da configuração dos tempos históricos na Idade Média. Qual é, portanto, na época, a percepção do passado, do presente e do futuro? No que se refere ao passado, convém indicar que o tempo da memória oral, segundo o clérigo inglês Walter Map (século XII), permite remontar cerca de cem anos para trás. Essa duração aproximativa forma o tempo dos modernos (*moderni*), antes do qual se estende, fora do alcance da memória, o alcance dos antigos (*antiqui*). É neste último, julgado melhor que o presente, que a Idade Média procura seu ideal. Trata-se, muito particularmente, do paraíso perdido de antes da Queda ou, ainda, do momento evangélico, que realiza de imediato uma comunhão perfeita de Cristo e dos apóstolos. Além desses momentos fundadores, resplandecendo de uma glória tornada inacessível, é o conjunto do passado que parece preferível ao presente: como indica Walter Map, “cada idade prefere aquela que a precede”.

Com efeito, o passado é o tempo da tradição, superior às novidades perigosas que o presente traz. Em uma sociedade que se pretende consuetudinária, o que deve ser é o que já foi, o que foi vivido pelos ancestrais. Toda realidade presente é legitimada pela referência a um fundador. O reino da França pretende remontar aos troianos que escaparam do cerco de sua cidade; o papa funda o seu poder sobre a proeminência de São Pedro e o imperador de Aix-la-Chapelle se pretende o sucessor da antiga Roma (mediante o recurso ao tema da *translatio imperii*, que admite um deslocamento geográfico para melhor valorizar uma continuidade essencial). A tradição é, evidentemente, uma construção, elaborada no presente e que permite, muitas vezes, justificar as realidades novas ou recentes; mas o que caracteriza o regime da tradição é o fato de que nenhuma prática pode ser aceita nela se não for percebida como a repetição de uma experiência antiga. Assim, durante a Idade Média, todo esforço para reformar ou

transformar a realidade social deve aparecer como um retorno a um passado fundador, como uma restauração de valores perdidos ao fio do tempo. A formação do Império Carolíngio, por exemplo, não é uma inovação, mas uma renovação (*renovatio imperii*), uma ressurreição do Império Romano. A reforma dita gregoriana não poderia pretender criar uma ordem nova — o que seria suspeito —, mas somente restaurar a pureza evangélica da Igreja primitiva, como é expresso por tantas referências arquitetônicas e artísticas, características do “renascimento do século XII”. Do mesmo modo, na história das ordens religiosas, os movimentos de reforma apresentam-se sempre como um esforço para retornar à pureza perdida da regra original.

Assim, o gosto pelos retornos, renovações e renascimentos aparece como um traço bem característico da visão medieval dos tempos históricos, de modo que o Renascimento do século XVI deveria ser percebido como a continuidade de tal percepção, e não como uma ruptura (“Longe de marcar o fim da Idade Média, o Renascimento — os renascimentos — é um fenômeno característico de um longo período medieval, de uma Idade Média sempre em busca de uma autoridade no passado, de uma idade de ouro situada lá atrás”, diz Jacques Le Goff). Aqui, a longa Idade Média deve mesmo ser prolongada até meados do século XIX, momento em que a modernidade começa a ser plenamente assumida. De fato, se o Iluminismo elaborou a noção de progresso e afirmou a possibilidade de uma revolução que avança para um mundo absolutamente inédito, a burguesia revolucionária sentiu a necessidade de se vestir à moda romana e de registrar as cenas de sua tomada de poder em uma decoração clássica. Em revanche, o momento em que se consuma uma modernidade “pura”, rompendo inteiramente com os espíritos dos renascimentos, acha-se, talvez, na célebre frase de Marx, afirmando que “a revolução social do século XIX não pode encontrar sua poesia no passado, mas somente no futuro”, enquanto “as revoluções anteriores tinham necessidade de reminiscências da história universal para definir seus próprios objetivos”. Reter-se-á, portanto, que, em um regime de tradição, a mudança é pensada como retorno ou renascimento, enquanto, com a modernidade, ele é pensado como progresso ou como revolução (de resto, o século XVIII inverte radicalmente o significado desse termo, que designava o movimento cíclico por excelência, aquele dos planetas).

Na mesma medida em que idealiza o passado, a Idade Média deprecia o presente. Ao mesmo tempo que nota o gosto dos seus contemporâneos pelas épocas anteriores, Walter Map indica que eles “sempre menosprezam o seu próprio tempo”. A percepção medieval da história é a de um declínio, de uma decadência. “Os homens de antigamente eram belos e grandes; agora, são crianças e anões”, diz Guyot de Provins no início do século XIII. Ainda com mais frequên-

cia, o mundo é comparado a um velho homem que avança para seu fim (como na periodização agostiniana). E não há lugar comum mais difundido do que aquele do *mundus senescit* (“o mundo envelhece”). Como escreve Oto de Freising († 1158) em sua crônica: “Nós vemos o mundo decair e exalar o último sopro da extrema velhice”. E Orderico Vital (1075-1142) indica em sua *História eclesiástica*: “Hoje, tudo é diferente, o amor tornou-se frio, o mal triunfou. Os milagres, antes garantia da santidade, cessaram, e a tarefa do historiador é apenas a de descrever crimes de toda espécie”. A idéia de que, no presente, não há mais tantos milagres como no passado ou, ao menos, que eles não têm a mesma qualidade, é uma afirmação recorrente ao longo da Idade Média. Além disso, esse sentimento de decadência e de envelhecimento está intimamente ligado à espera escatológica e à proximidade das desordens do fim dos tempos. “O tempo do Anticristo aproxima-se”, conclui Orderico Vital.

Os termos *modernus*, *modernitas*, assim como *novus*, possuem então, no mais das vezes, uma conotação pejorativa. Ninguém pensava em reivindicá-los e designar uma novidade ou uma inovação é, geralmente, uma maneira de desqualificação. Como indica o filósofo Guilherme de Conches, que se encontra, no entanto, na ponta da reflexão do século XII (e talvez seja exatamente por isso mesmo): “Nós expomos e formulamos idéias antigas e não inventamos nada de novo”. Entretanto, por vezes, a possibilidade de valorizar o presente se faz sentir (de resto, é preciso sublinhar que a dualidade dos dois Testamentos, o Antigo e o Novo, não reproduz o esquema do retorno às origens, mas fornece o modelo de uma inovação que realiza uma antiga promessa e a ultrapassa, uma vez que a Lei nova é superior à antiga). Assim, o texto de Raul Glaber, descrevendo o entusiasmo de reconstrução dos fiéis, pouco depois do ano mil, e o “branco manto de igrejas” que recobre a Europa da época, sugerem um desejo legítimo de “renovação”, uma visão positiva de um presente que parece mais florescente que o passado imediato. O monge borguinhão chega mesmo a afirmar que o mundo da época “desfez-se de sua velhice”, para viver uma segunda juventude e tentar um novo início. Tais argumentos são excepcionais na medida em que eles invertem o *topos* do *mundus senescit*, mesmo se é necessário relembrar que a nova juventude do mundo não poderia ser pensada senão sob uma espécie de purificação batismal (exatamente no mesmo momento, o monge Arnaldo de Ratisbona adota uma atitude ainda mais radical: “Não somente é necessário que o novo mude o antigo, mas, se o antigo carece de ordem, ele deve ser inteiramente varrido do mapa; e, se ele está em conformidade com a ordem desejada das coisas, mas não mais é útil, ele deve ser enterrado com respeito”).

Um outro exemplo notável é a afirmação de Bernardo de Chartres, teólogo do século XII, que, comparando os pensadores de seu tempo aos filósofos da

Antiguidade e aos Padres da Igreja, nota: “Nós somos anões montados sobre os ombros de gigantes, mas vemos mais longe que eles”. Enunciado paradoxal e sutil, pois se a primeira proposição respeita o lugar-comum que esmaga os modernos sob o respeito devido aos antigos, a segunda transgride discretamente essa visão e credita aos pensadores atuais um resultado superior àquele de seus predecessores. É verdade que a imagem dos anões pousados sobre os ombros dos gigantes relembra que nada seria possível sem o legado dos antigos, mas, ao mesmo tempo, ela esboça uma concepção cumulativa do saber que permite um avanço. Mesmo conferindo a indispensável marca de humildade e de respeito para com os ancestrais, sem a qual sua afirmação seria apenas culpada de vaidade, Bernardo reivindica o direito de superar seus ancestrais e de levar a reflexão até um ponto ignorado por eles. Assim, a despeito do caráter largamente dominante da visão depreciativa do presente, julgado inferior ao passado e associado a uma vida que chega a seu fim, aflora, por vezes, uma concepção mais otimista de um mundo que pode se “desfazer de sua velhice” e perceber a novidade como uma melhoria mais do que como uma ameaça (uma crônica normanda do início do século XIII indica que “Frades Menores e Pregadores foram acolhidos pela Igreja e pelo povo com grande alegria por causa da novidade de sua regra”). Esta atitude amplia-se pouco a pouco nos últimos séculos da Idade Média, sem por isso reverter as concepções dominantes. Para se limitar a alguns exemplos, a *ars nova* nomeia positivamente uma arte musical que se opõe às formas anteriores, enquanto Marcílio de Pádua, em seu *Defensor pacis*, utiliza a palavra “moderno” para valorizar a organização dos poderes laicos e eclesiásticos que ele recomenda.

O futuro, enfim, tem um peso esmagador. O Novo Testamento fixa o fim da espera: as desordens do fim do mundo, o Juízo Final, e, depois, uma eternidade feita de beatitude celeste para uns e de castigos infernais para outros. Esse futuro conhecido antecipadamente, objeto de esperança e de medo, é geralmente sentido como um futuro próximo, até imediato, mesmo que seja decisivo para o funcionamento da instituição eclesial que não se possa fixar sua data. Como afirma Agostinho, a história real desenrola-se “à sombra do futuro”. Do ponto de vista da Igreja, pode-se afirmar tanto que o mundo avança inexoravelmente para o seu fim quanto que não ocorrerá na história humana nenhum evento importante, já que não há nada de essencial a esperar do futuro, fora a realização de uma escatologia anunciada. É verdade que esta não constitui a única experiência do futuro na sociedade medieval, cujos membros estão inevitavelmente preocupados com o seu destino e o de seus próximos, com a sua salvação e com o futuro de suas colheitas ou de seus negócios, de seus empreendimentos guerreiros ou de seus projetos políticos. Para se convencer disso, é

suficiente mencionar as tensões suscitadas pelo desejo de interpretar os presságios e os signos a fim de conhecer o futuro imediato dos homens (Jean-Claude Schmitt). Apesar da dimensão profética das Escrituras e da apropriação clerical de certos procedimentos, a Igreja condena com a maior firmeza e com uma constância infalível, de Agostinho até o *Decreto* de Graciano e mesmo além, as práticas divinatórias e todas as atividades dos adivinhos e outras velhas mulheres que pretendem descobrir o futuro: este é qualificado de “segredo de Deus”, que apenas a Igreja está em condição de interpretar legitimamente e com a prudência necessária. Esta, então, arroga para si o monopólio do exercício profético ou, ao menos, o direito exclusivo de decidir sobre sua pertinência ou seu caráter diabólico (ela o tolera no caso de pessoas destinadas à santidade, integradas à instituição ou, por vezes, evoluindo às suas margens, o que não deixa de ser arriscado).

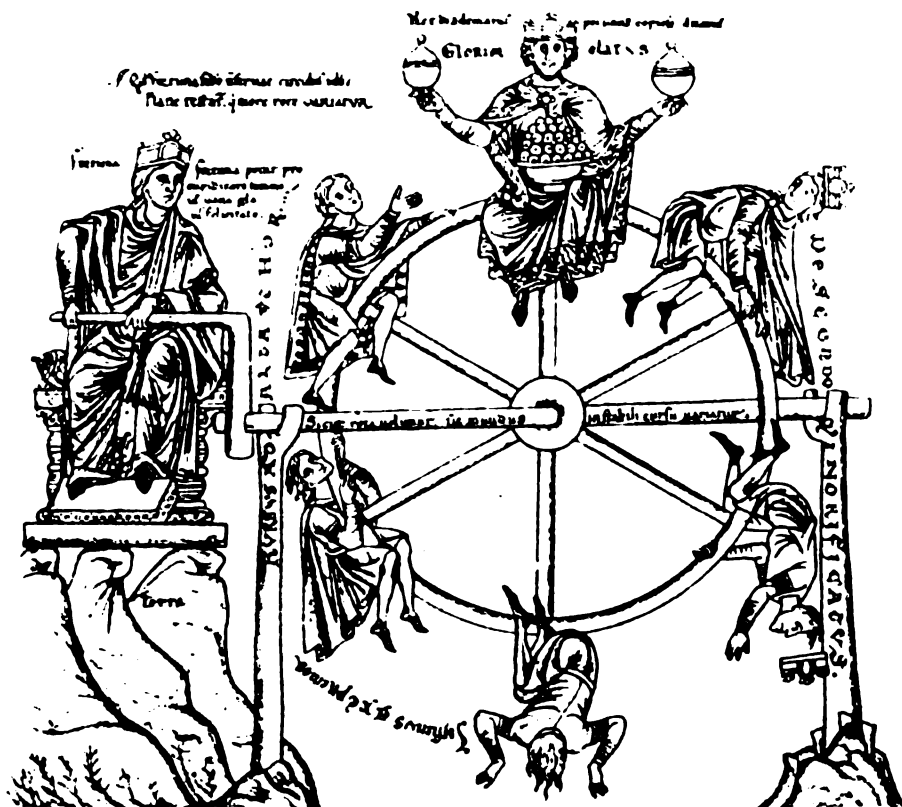
A adivinhação tem por objeto prever eventos a curto prazo, no melhor dos casos no horizonte de uma vida individual (como no caso dos horóscopos, cuja prática se desenvolve no seio das elites do fim da Idade Média), o que não afeta absolutamente a concepção mais ampla do devir histórico. Segundo a visão que Agostinho transmite à Idade Média, “tudo o que se passa sobre esta terra pode estruturalmente repetir-se e é, em si mesmo, sem importância, mas esta experiência revela-se única e de uma importância extrema na perspectiva do além e do Juízo Final”, de modo que o futuro “por assim dizer, metia-se de enviesado nas histórias empíricas, mesmo se lhes conferia uma existência como histórias consumadas” (Reinhart Koselleck). Prolongamento da fase derradeira e profundamente homogênea da história (embora circunstancialmente animada por ciclos de decadência e de renascimento, e tilintando de eventos individuais, tão acidentais quanto imprevisíveis), o futuro terrestre da humanidade perfila-se como repetição da experiência passada, enquanto a espera de um horizonte novo é projetada na escatologia. No entanto, quer se trate do horizonte dos fins derradeiros ou das esperas terrestres dos homens, vê-se quanto o futuro é carregado de perigos para a Igreja. Mais do que qualquer outro tempo, ele exige um controle estrito.

Um tempo semi-histórico

A análise faz, então, aparecer uma grande ambivalência, em decorrência da coexistência de várias configurações dos tempos históricos na Idade Média. Em primeiro lugar, horizonte de espera e campo da experiência recobrem-se no essencial. Predomina, assim, um tempo que retorna e pretende repetir-se, que deprecia

o presente e valoriza a volta a um passado considerado melhor (nesse ponto, o tempo medieval é parecido com o tempo pré-hispânico, igualmente concebido como um declínio). Sua imagem é, por excelência, a Roda da Fortuna, tema introduzido na interpretação cristã da história pela *Consolação da filosofia* de Boécio (século VI) e largamente utilizado na Idade Média, tanto nos textos como nas imagens (figura 29, na p. 325). Sobre a roda acionada pela personificação da fortuna, um homem eleva-se ao cume do poder, depois, nem bem atingido seu objetivo, encontra-se derrubado de seu trono. Assim, aquele que se eleva será rebaixado, e aquele que se rebaixa será elevado. Além de sublinhar a instabilidade e a vaidade das coisas, a Roda da Fortuna propõe a imagem de um tempo que reconduz inelutavelmente ao mesmo. De certo modo, essa visão circular do tempo avizinha-se da percepção de um tempo imóvel, pois os altos e os baixos da Roda da Fortuna aparecem como tantas peripécias negligenciáveis e nenhum evento pode trazer verdadeira novidade, ao menos até o fim dos tempos. O tempo que retorna transforma-se em um tempo que não passa. Assim, à força de jogar com as correspondências entre passado e presente — como quando Eginhardo recopia passagens inteiras das *Vidas dos doze Césares* de Suetônio para compor sua biografia de Carlos Magno —, a diferença entre passado e presente tende a se apagar, deixando lugar, finalmente, a um sentimento de atemporalidade. Eric Auerbach analisou bem como tais conexões não podem ser estabelecidas, a não ser que os fatos cronologicamente separados “sejam ligados à Divina Providência”. Esta aparece como o plano de inscrição temporal comum a todos os eventos terrestres, que permite associá-los no olhar eterno de Deus, desfazendo a disposição cronológica do tempo histórico.

O tempo cristão linear e irreversível, dominado pelo horizonte de espera, é apenas um aspecto do tempo medieval. Ele é, no essencial, inscrito na perspectiva escatológica e, tende, por este fato, a congelar a história humana, a imobilizá-la na espera do fim dos tempos. Entretanto, foi possível notar indícios de transformação, marcas excepcionais de valorização do presente ou de espera não escatológica, que se distanciam da visão dominante do tempo, sem, entretanto, dar lugar a uma concepção histórica nova. Do mesmo modo, se a consciência do instante fugaz é geralmente minimizada em relação a um tempo imóvel ou repetitivo, ela se afirma, porém, de maneira crescente, em particular no romance e na poesia. Guilherme de Lorris, no *Romance da rosa*, evoca o tempo “que parte noite e dia sem se repousar nem fazer uma pausa... o tempo que não pode ficar no mesmo lugar, mas que continua sempre sem retorno, como a água que escoar por tudo e da qual nenhuma gota remonta”. No entanto, mesmo que sejam tão notáveis, tais afirmações inscrevem-se na continuidade do tema convencional da fragilidade das coisas humanas e da brevidade da vida, que os clé-



29. A Roda da Fortuna, c. 1180 (Hortus Deliciarum, fl. 215; segundo Gérard Cames, o manuscrito foi destruído em 1870).

A personificação da fortuna aciona a roda que submete todos os destinos humanos ao caráter aleatório da ascensão e da queda. À esquerda, dois homens elevam-se a altas posições; no alto, um rei em majestade acumula poder e bens materiais; à direita, o poderoso cai e perde sua coroa. Representada em geral nas miniaturas e na arte monumental a partir do século XII, a Roda da Fortuna é, por vezes, acompanhada de inscrições que explicitam o seu sentido. Elas podem ser mais sintéticas do que aqui, associando aos diferentes personagens as seguintes fórmulas: “eu reinarei”, “eu reino”, “eu reinei”, “eu estou sem reino”. A articulação do tempo — passado, presente, futuro — desenha o círculo de um eterno recomeço, sublinhando assim o caráter vão das coisas terrestres.

rigos usam muitas vezes para incitar a pensar no além e na salvação. Além disso, a insistência, melancólica ou dramática, sobre a irreversibilidade do tempo de cada vida individual pode muito bem ser combinada com um tempo repetitivo, desde que se considere uma escala mais ampla, englobando a sucessão das gerações e a história humana em seu conjunto. Entretanto, entre os séculos XIII e XV, o fato de atribuir a este tempo da vida que passa uma expressão crescente é um modo de legitimar e ampliar sua experiência. Assim, mesmo se ele não chega a dominar a visão da história, a erupção do tempo irreversível é, ao menos, sentida, no fim da Idade Média, sob a forma de uma obsessão da morte. No geral, resulta da coexistência dessas diferentes percepções do tempo histórico uma “dualidade da concepção do mundo” (Aron Gourevitch). O tempo que retorna ou que não passa é corroído pelo tempo irreversível da história. Mas a Idade Média permanece dominada por um tempo semi-histórico, que combina, aqui embaixo, um pouco de tempo irreversível e muito de tempo repetitivo.

OS LIMITES DA HISTÓRIA E OS PERIGOS DA ESCATOLOGIA

A escritura da história

Uma análise sucinta da historiografia medieval — com base nos trabalhos de Bernard Guenée — permite confirmar essas ambivalências. O saber histórico é seguramente importante para uma cultura fundada sobre a memória e que situa no passado suas referências fundamentais. Benzo, bispo de Alba no século XI, indica: “Se os livros dissimulam os fatos dos séculos passados, então, eu pergunto, sobre os passos de quem os descendentes devem andar? Os homens, semelhantemente às feras, seriam privados de razão caso não fossem informados do tempo das seis idades”. Decorre disso uma produção historiográfica que tem, entre suas obras mais difundidas, as *Histórias* de Gregório de Tours, que nos informa sobre o século VI franco, a *História eclesiástica do povo inglês* de Beda, o Venerável (731), e depois, no século XIII, o *Espelho historial* de Vicente de Beauvais e as *Grandes crônicas da França*. Estas são obras de clérigos — bispos (como Gregório de Tours), monges trabalhando voluntariamente em equipe em mosteiros especializados nesse tipo de produção (como a abadia de Saint-Denis, principal centro historiográfico da monarquia francesa) ou frades mendicantes (como o dominicano Vicente de Beauvais) — até que autores laicos tomem o

seu lugar no fim da Idade Média (como Froissart ou Filipe de Commines) e que Carlos VII — logo seguido por outros soberanos — crie, em 1437, o ofício de cronista da França. Ao lado dos *Anais* (que põem em evidência os anos sucessivos e indicam os eventos correspondentes) e das *Histórias* (que oferecem uma narrativa mais guarnecida), o gênero mais eminente é o das *Crônicas universais*, que apresentam a história humana desde a Criação do mundo até o momento da redação da obra. Existem também, a partir do século XII, histórias mais locais, regionais, urbanas, ou mesmo que expressam a preocupação genealógica de uma linha nobre, como as *História dos condes de Anjou*.

A crônica universal parece dar corpo à história cristã linear. Isto, no entanto, está longe de ser certo; tanto é verdade que uma cronologia unificada fundada sobre a Encarnação só se impõe muito tardiamente. Por muito tempo, a historiografia medieval a ignora: a maior parte das crônicas universais é organizada em função da sucessão dos imperadores e o *Espelho historial* de Vicente de Beauvais ainda faz dos reinos imperiais o eixo de sua cronologia. Pouco a pouco, no entanto, e principalmente a partir do século XIV, o recurso à era da Encarnação generaliza-se, contribuindo, assim, a integrar o conjunto dos fatos em uma cronologia unificada. Para chegar a isso — e a despeito dos erros pontuais —, um grande esforço é necessário a fim de estabelecer genealogias reais imperiais e pontifícias, listas de soberanos e de grandes personagens (diferenciados, então, por números), e para datar precisamente os reinos que serviam de parâmetros para as obras históricas anteriores. Os historiadores medievais tornam-se, assim, “virtuosos da cronologia”, e “a grande realização da erudição medieval foi situar todos esses dados dispersos em uma só era da Encarnação” (Bernard Guenée). A produção de tal cronologia unificada é um instrumento suscetível de confirmar uma visão linear da história, mas é claro que ela não a pressupõe necessariamente.

A despeito desses avanços, a historiografia medieval esbarra em limites terríveis. As bibliotecas medievais permanecem pouco servidas de textos históricos e, fora alguns best-sellers já mencionados acima, as obras, em particular as mais recentes, circulam em número bastante reduzido, mesmo se a produção crescente de manuscritos, entre os séculos XIII e XV, permite uma sensível melhora. As fontes são igualmente restritas: o recurso aos arquivos é excepcional e limita-se, no melhor dos casos, aos que são possuídos pela instituição na qual o historiógrafo trabalha. Os livros de história são, no essencial, compilações de obras anteriores, completadas pelo testemunho do autor e dos contemporâneos que ele pôde interrogar. Enfim, ignora-se quase tudo da crítica das fontes e os critérios de verdade histórica são, acima de tudo, a verossimilhança e a autoridade

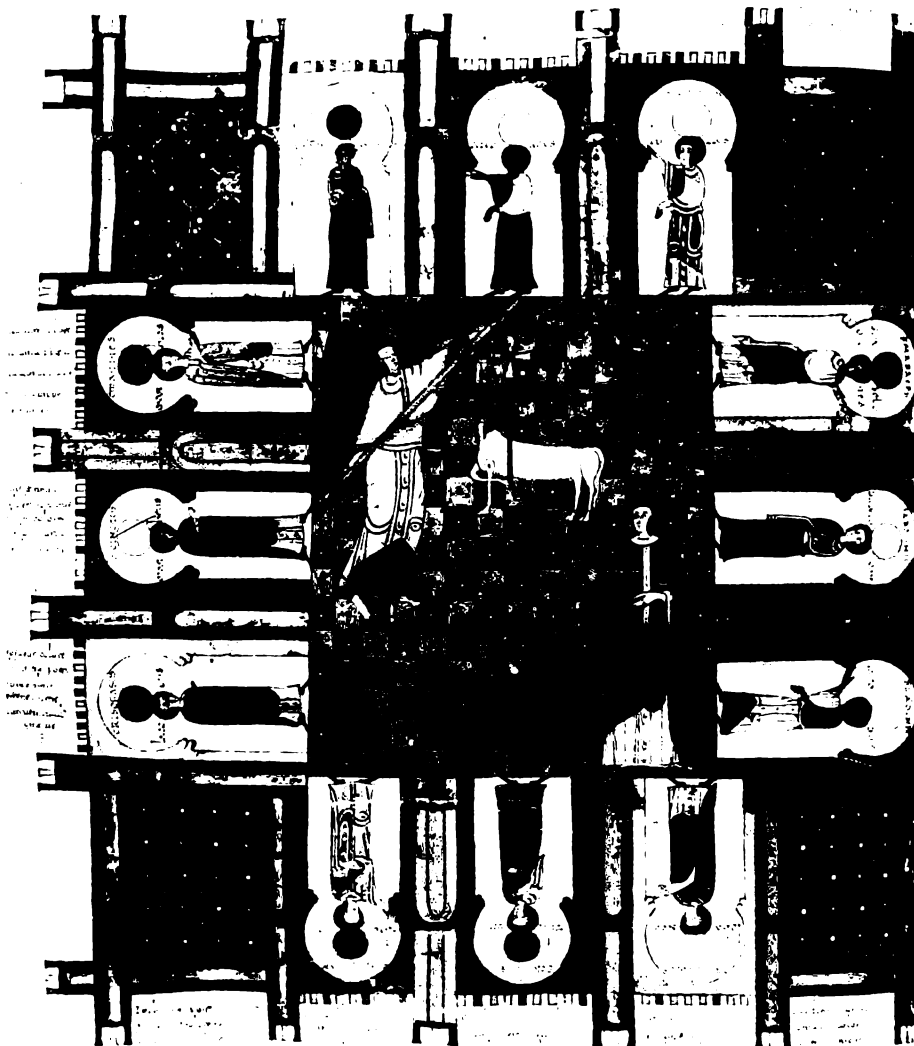
da fonte de informação (princípio acrítico segundo o qual uma narrativa vale tanto quanto o prestígio, real ou suposto, de seu autor). Além disso, se a história é um saber julgado importante, ela não é um ofício em tempo integral. Ela também não é uma disciplina universitária, nem mesmo é ensinada entre as artes liberais (nas quais se encontram, principalmente, a astronomia, a gramática e a retórica). Os objetivos conferidos ao conhecimento histórico limitam igualmente o seu alcance: ele deve ensinar e edificar (e, acessoriamente, divertir), quer dizer, servir de exemplo. Quer se utilize ou não a fórmula *historia magistra vitae*, corrente desde Cícero até o século XVIII, é bem desta concepção que trata a historiografia medieval. Não poderia ser diferente em um regime de historicidade que sobrepõe experiência e espera, e que ignora, então, toda verdadeira separação entre o passado e o presente. É por isso que a história pode pretender tirar do passado lições aplicáveis em situações idênticas que o presente faz retornar.

Percebe-se, então, o maior limite das concepções de história da Idade Média (sem falar do fato de que o único verdadeiro ator dessa história é Deus; os homens sendo apenas os instrumentos através dos quais se realiza o plano divino). A ausência de separação clara entre o ontem e o hoje projeta sem freios o presente no passado e vice-versa. Os personagens históricos raciocinam como os contemporâneos dos cronistas. Atribui-se aos antigos romanos a ética cortês dos cavaleiros do século XII, enquanto os artistas vestem os heróis da Bíblia e da Antiguidade como clérigos medievais ou cavaleiros enfiados em suas armaduras. Inversamente, o passado pode projetar-se no presente, fazendo de uma luta contemporânea a repetição de um combate bíblico. Assim, “a consciência histórica, na medida em que se pode empregar este termo para a Idade Média, permanecia essencialmente anti-histórica. Daí vem esse traço inerente da historiografia medieval — o anacronismo” (Aaron Gourevitch). A despeito de um certo desenvolvimento da cultura histórica, sobretudo entre os séculos XII e XV, a historiografia partilha da mesma ambigüidade que a concepção medieval dos tempos históricos. Ela se funda, no essencial, em uma visão acrítica e anti-histórica, pois, inscrita em um tempo repetitivo ou imóvel, ela tem dificuldade para diferenciar o passado e o presente. A historiografia medieval é, então, separada da nossa própria concepção de história por uma dupla ruptura: a sistematização das regras da crítica do documento histórico (a partir do século XVII) e a instauração (um século mais tarde) de um regime moderno de historicidade fundado sobre a distância entre experiência e espera, que permite, então, fazer do passado um objeto de estudo completo.

A iminência (adiada) do fim dos tempos

O eco suscitado pelo Apocalipse de João na cultura medieval é considerável, tanto na teologia como na arte, desde as suntuosas miniaturas de Beatus de Liébana (figura 30, na p. 330) até as tapeçarias de Angers (século XIV). Entretanto, é importante precisar que o Apocalipse não concerne unicamente ao fim do mundo: ele é lido pelos exegetas como uma recapitulação simbólica da história da salvação, em que se misturam passado, presente e futuro da Igreja (a partir de 1100, precisa-se até mesmo que somente os últimos capítulos, a partir do 15º, referem-se ao Juízo Final). Na Idade Média, Apocalipse não é, então, sinônimo de escatologia, termo que convém, no mais, distinguir claramente da noção de milenarismo. A escatologia (do grego *eschata*, as coisas derradeiras) designa o que tem relação com o fim do mundo e o Juízo Final, tal como são anunciados pelo Novo Testamento e pela tradição. O milenarismo é uma variante da escatologia, no sentido de que ele espera um futuro associado à última fase da história universal; mas, longe de esperar somente o fim dos tempos e a destruição do mundo, ele anuncia antecipadamente o reino de Cristo sobre a terra, estabelecendo para todos os homens uma ordem paradisíaca de paz e justiça.

A considerável distância entre essas duas versões da espera — uma que vê no aqui embaixo apenas destruição e remete toda promessa positiva para o além, outra que inscreve seu otimismo na vida terrena — deriva de uma divergência de interpretação do capítulo 20 do Apocalipse. Seus versículos 3 e 4 indicam que, ao termo da primeira ressurreição, o diabo será aprisionado e começará, então, o reino dos justos com Cristo, durante mil anos (*millenium*), e depois intervirão a segunda ressurreição e o Juízo Final. Se, segundo a expressão e a análise de Guy Lobrichon, o Apocalipse é “uma formidável bomba” cuja retomada em mãos e cujo aprisionamento exigiram longos esforços aos teólogos da Idade Média, este é particularmente o caso desses versículos. Com efeito, sua interpretação literal, imediata, parece dar razão às correntes milenaristas, e é por isso que a Igreja, julgando essa leitura eminentemente perigosa, empenhou-se em impor outras. Agostinho, a quem cabe papel determinante na questão, afirma, na *Cidade de Deus*, que a primeira ressurreição mencionada pelo texto sagrado corresponde à Encarnação (pois o batismo permite aos homens renascer na graça). Em consequência, o *millenium* é o tempo presente da Igreja, reino terrestre dos justos com Cristo, apesar da presença de pecadores e de ímpios que a perseguem. Não é um período da história do futuro, mas sua fase atual, destinada a ter fim com o Juízo Final. Aqui, uma interpretação literal da proposição de Agostinho poderia conduzir a fixar no ano mil o termo do *millenium* e,



30. A Jerusalém celeste no *Comentário do Apocalipse*, de Beatus de Liébana, c. 950 (Biblioteca Nacional, Madri, ms. Vit. 14-2, fl. 253v.)

Os manuscritos do *Comentário do Apocalipse*, de Beatus de Liébana, iluminados na Península Ibérica e no Sudoeste da França, principalmente nos séculos X e XI, contam entre as obras-primas da arte moçárabe. Seguindo a descrição do Apocalipse, a Jerusalém celeste é uma cidade quadrangular com doze portas e muralhas de pedras preciosas (no centro, figuram são João, o anjo que mede a cidade e o cordeiro de Cristo, portando a cruz). Esta miniatura leva ao extremo a lógica de planitude da arte medieval, pois todos os muros são nivelados no mesmo plano, o da página. Por este eficaz procedimento de *mostração*, o artista pode exibir na totalidade os quatro lados da cidade celeste, sem submetê-la à arbitrária deformação do ponto de vista humano. Ele figura, assim, sua perfeita geometria, ainda glorificada pelo vigor das cores.

então, o fim dos tempos. Mas Agostinho toma o cuidado de conciliar sua interpretação com a indicação do Evangelho, segundo a qual “ninguém conhece nem o dia nem a hora”, acrescentando que os “mil anos” do Apocalipse não significam uma duração precisa, mas designam simbolicamente um tempo perfeito, cuja duração permanece ignorada pelos homens. Enfim, a partir do século XI, uma outra interpretação identifica a primeira ressurreição àquela dos justos, no final dos tempos, de modo que o *millenium* é excluído da temporalidade terrestre e englobado na temporalidade do Juízo Final.

A escatologia oficializada pela Igreja caracteriza-se, então, pela espera do fim do mundo e dos eventos dramáticos que devem precedê-la. Além de numerosos cataclismos naturais e as vagas de invasões de Gog e Magog — dois povos mantidos, até então, prisioneiros no Oriente —, é sobretudo o Anticristo que polariza essa espera. Evocada em uma Epístola de João, essa figura ganha consistência em um comentário de São Jerônimo e, depois, em vários tratados medievais, dentre os quais o do monge Adson de Montier-en-Der, redigido em 954 e destinado a uma ampla difusão a partir do século XII. Em relação a esse personagem de origem supostamente judaica, nascido, sem dúvida, na Babilônia e que é, em todos os aspectos, o contrário do Cristo, sua réplica maléfica, a ponto de ser qualificado de “filho do Diabo”, os clérigos avaliam que seu reino de três anos e meio será marcado por grande desordem e pela perseguição dos cristãos e que, após sua morte no Monte das Oliveiras em Jerusalém, a humanidade terá somente alguns poucos dias para viver antes do Juízo Final. Em consequência, as catástrofes observadas, os conflitos e os tumultos vividos na Idade Média são regularmente interpretados como signos precursores da vinda do Anticristo, ou até mesmo como manifestação de sua presença. Sendo o Anticristo “a figura central do evento escatológico” (Bernhard Töpfer), tal leitura dos fatos presentes mantém, ao longo de toda a Idade Média, o sentimento da iminência do fim dos tempos.

Por analogia com os seis dias da Criação, espera-se que o mundo deva durar 6 mil anos (um dia para Deus equivalendo a mil anos). Fundando-se na palavra do Evangelho, que associa a vinda de Cristo à última hora (ou seja, o ano 5500 a partir da Criação), os primeiros cristãos fixaram o fim do mundo no ano 500, o que pode explicar algumas inquietudes escatológicas atestadas em 493-96. É, no entanto, no intuito de neutralizar essa interpretação literal dos seis dias de Deus que Agostinho tinha proposto sua concepção das seis idades do mundo, enquanto outros autores, seguindo Eusébio de Cesaréia, adotaram uma outra contagem, remetendo o fim do mundo até 800. Um pouco mais tarde, Beda, o Venerável, retoma novamente os cálculos e situa a Encarnação 3.950 anos depois da Criação, recusando-se, como Agostinho, a quantificar a duração do mundo. A história dos

cômputos cristãos parece ser, assim, a dos rejuvenescimentos sucessivos do mundo, que são igualmente adiamentos do final do prazo escatológico. Certas particularidades de calendário, no entanto, podem fazer também com que a febre aumente; Abbon de Fleury informa que “quase no mundo inteiro corria o rumor de que, quando a Anunciação coincidissem com a Sexta-Feira Santa, sem dúvida seria o fim do mundo” (esta conjunção produziu-se em 970, 981, 992, 1065 e 1250; ela caracteriza também o ano 1, que Dioniso, o Pequeno, escolhe, sem dúvida por esta razão, como parâmetro da era cristã).

No século X, o abade Odon de Cluny está convencido da vinda próxima do Anticristo, mesmo que, como se viu, o ano mil não focalize as preocupações escatológicas mais do que as outras datas. No século XII, as primeiras cruzadas desenrolam-se em um clima de espera do fim do mundo, “em vista dos tempos próximos do Anticristo”, como Guiberto de Nogent faz o papa Urbano II dizer; do mesmo modo, os conflitos entre o papa e o imperador são em geral considerados, especialmente por Oto de Freising, tumultos anunciadores dos últimos tempos. O século XIII não é menos escatológico: entre 1197 e 1201 corre o rumor de que o Anticristo já nascera; pouco depois, Frederico II é candidato a este papel e o ano de 1260 vê surgir, especialmente na Itália, diversos movimentos de penitência, especialmente o dos flageladores, suscitado em Perúgia por Raniero Fasani, enquanto, no fim do século, o médico Arnaldo de Vilanova, em seu tratado sobre o Anticristo, prediz o fim do mundo para 1378. A peste negra de 1348 reaviva a inquietude e suscita um novo movimento de flageladores que se esforçam para apaziguar a cólera divina e conjurar a ameaça de destruição do mundo (figura 25, na p. 249). Durante o Grande Cisma que divide a Igreja entre 1378 e 1417, cada papa é qualificado de Anticristo pelos seus adversários, enquanto as profecias pululam. Por volta de 1380, o dominicano catalão Vicente Ferrier anuncia que o cisma durará até a chegada do Anticristo; em sua pregação, que agita as massas da Europa meridional, ele exorta os fiéis a fazerem penitência diante da iminência do fim do mundo e sugere, em uma carta ao papa, que o Anticristo já poderia ter nove anos. Enfim, o próprio Lutero não pára de repetir que o fim dos tempos virá no ano seguinte e o Anticristo é um tema onipresente nas polêmicas suscitadas pela Reforma protestante. Assim, se existem ciclos breves, ao longo dos quais a febre escatológica aumenta e, em seguida, diminui, na longa duração medieval a espera escatológica não parece nem se reforçar nem diminuir, mas parece, antes, constante.

A espera escatológica, tal como a Igreja consegue enquadrá-la, integra-se precariamente em seu ensinamento e em sua ação pastoral (mesmo se nem sempre é fácil dissociar escatologia e milenarismo e se muitos movimentos evocados há pouco têm colorações milenaristas). Nessa ótica, a iminência do fim dos

tempos não convida absolutamente a transformar as realidades sociais, mas antes a fazer penitência e a renunciar urgentemente a seus pecados. O futuro ameaçador da escatologia é uma advertência insistente em favor da salvação da alma e em benefício da Igreja que é sua melhor garantia. A espera do fim do mundo é, então, um fator de integração social, que reforça a dominação da Igreja, ao menos desde que nenhuma data precisa e nenhum cenário excessivamente detalhado sejam fixados. Se isso fosse feito, a escatologia arriscaria, ao contrário, tornar-se “um fator de desintegração”, retirando da Igreja o controle sobre esse futuro tornado muito próximo, ou até mesmo minando a necessidade das instituições terrestres. Se é claro que a Igreja, que “quer se perpetuar no tempo” (Claude Carozzi), se consagra a controlar as tensões escatológicas, a oposição crucial talvez não seja tanto entre os perigos de uma escatologia imediata e a remissão do fim do mundo para um tempo longínquo que faria diminuir a tensão. A questão, para a Igreja, consiste mais em afastar toda profecia com data a fim de pôr em cena um futuro próximo mais indeciso e, por consequência, sempre suscetível de ser postergado. Esta estratégia de uma iminência incessantemente retardada pode funcionar na medida em que a certeza da previsão no longo termo é mais importante do que a justeza ou a inadaptação das esperas imediatas. É preciso, sobretudo, que a Igreja guarde o monopólio como “a organização deste fim do mundo que não chega, de modo que ela mesma possa se estabilizar sob a ameaça de um fim de mundo possível e na esperança da parúsia [retorno de Cristo]”. Confiante nesta afirmação, Reinhart Koselleck afirma que o futuro escatológico não corresponde ao fim de um tempo concebido como linear, mas se integra, de fato, ao tempo presente, como elemento constitutivo da estabilidade da Igreja e de sua dominação.

A subversão milenarista: o futuro, aqui e agora

Apesar de tudo, o esforço da Igreja para dominar o tempo escatológico e arrogar-se o controle das profecias é apenas parcialmente coroado de sucesso. As tendências milenaristas, ativas entre os primeiros cristãos em ruptura com o mundo romano e, depois, eficazmente amordaçadas por Agostinho, não param de reaparecer. É verdade que a esperança milenarista de um outro futuro terrestre nem sempre assumiu colorações contestadoras, como indica o tema do último imperador que, nos séculos X e XI, anuncia um longo reino de paz durante o qual este imperador deve converter o mundo inteiro ao cristianismo. Mas, durante a Idade Média Central, o risco se torna ainda maior. Por volta de 1100, Tanchelm de Flandres levanta as multidões com sua violenta crítica do clero.

Sem dúvida, ele oferece aos seus discípulos a esperança de formar, aqui embaixo, uma comunidade perfeita, livre do pecado; porém, o caráter escatológico de seu movimento permanece difícil de estabelecer, a despeito das acusações que fazem dele um precursor do Anticristo. Quanto a Éon de l'Étoile, submetido ao Concílio de Reims em 1148, ele é acusado de pretender ser um novo Cristo, vindo para julgar os vivos e os mortos. Uma das figuras mais importantes para o milenarismo medieval é, sem nenhuma dúvida, Joaquim de Fiore, abade cisterciense da Calábria, morto em 1202. Partilhando o sentimento da iminência do fim dos tempos, ele declara a Ricardo Coração de Leão, que viera consultá-lo, que o Anticristo já havia nascido e que ele se tornaria papa. Mas sua principal contribuição consiste em ter dividido a história humana em três épocas: a passada, do Pai (o Antigo Testamento), a presente, do Filho (o Novo Testamento), e a futura, do Espírito, durante a qual os fiéis encontrariam a plenitude da revelação divina. Esta terceira idade, muito breve, não é explicitamente associada ao *millenium* por Joaquim que, animado sobretudo por um ideal monástico tradicional, o apresenta como a realização perfeita de uma Igreja espiritual, sob o impulso de duas novas ordens religiosas, que substituem a antiga hierarquia eclesiástica.

Se os escritos de Joaquim de Fiore conhecem grande sucesso mais tarde, em particular entre os franciscanos, convencidos de formar, com os dominicanos, as duas ordens da profecia, numerosos autores influenciados por ele, especialmente no ambiente dos franciscanos espirituais, radicalizam suas teorias. Geraldo de Borgo San Donnino proclama, na sua *Introdução ao Evangelho eterno*, publicada em 1254 em Paris, que o Evangelho do Espírito Santo anunciado por Joaquim virá revogar o Antigo e o Novo Testamento. Tais idéias inspiram diferentes movimentos, como o dos Frades Apostólicos, surgido em Parma por volta de 1260 e dirigido, de início, por Geraldo Segarelli, até sua morte na fogueira, em 1300, e, depois, por Fra Dolcino, que confia a seus discípulos a missão de salvar as almas durante os últimos dias do mundo. A despeito de suas variantes, todos esses movimentos denunciam a Igreja institucionalizada (dita carnal) e pretendem destruí-la para estabelecer uma outra Igreja (dita espiritual), destinada a permanecer sob a condução direta do Espírito Santo até o fim dos tempos. No início do século XIV, Ubertino de Casale, que radicaliza a crítica da Igreja carnal até qualificar o papa Bonifácio VIII de Anticristo, confirma a transgressão de Joaquim assimilando a terceira época do Espírito a uma sétima idade, que ele adiciona à periodização agostiniana da história. Nesse ponto, todo o esforço clerical de contenção do perigo milenarista desaba e Ubertino pode anunciar para a humanidade um futuro do qual estima a duração em seis ou sete séculos e que

verá o triunfo de uma Igreja purificada, que realiza o ideal de pobreza absoluta dos espirituais e a conversão da maior parte dos judeus e pagãos.

O ponto culminante do milenarismo medieval é atingido, sem dúvida, na Boêmia, com a insurreição hussita. Em 1419, uma parte do movimento lançado por Jan Hus, condenado à fogueira por heresia pelo Concílio de Constança em 1415, radicaliza-se, anunciando que Deus iria destruir todos os homens, com exceção daqueles que encontrassem refúgio sobre o monte Tabor e nas cinco cidades que aderiram às concepções hussitas. Em 1420, os “taboritas” radicais arrogam-se a missão de erradicar o mal sobre a terra e de combater pelas armas os que se opusessem ao estabelecimento do reino de Cristo: “Os irmãos taboritas devem, a ferro e fogo, vingar-se contra os inimigos de Deus, contra todas as cidades, aldeias e povoados”, diz o seu regulamento, precisando ainda que, “nestes tempos de fim dos séculos, que se chama dia da vingança, Cristo chegou secretamente, como um ladrão”, para “instituir aqui embaixo a sua Igreja”. Em seu sonho, o pecado não existe mais, a instituição eclesial e os sacramentos são inúteis, toda autoridade secular é banida, a servidão e os impostos são suprimidos, enquanto a comunidade de bens e a fraternidade espiritual impõem-se a todos: “Nunca mais alguém constrangerá outra pessoa ao que quer que seja, pois todos serão iguais entre eles, irmãos e irmãs”. Mas, em 1421, os moderados sobrepõem-se no Tabor e massacram militarmente os dissidentes milenaristas. A importância desse movimento é, entretanto, notável, em razão de seu impacto popular e de seu radicalismo que, chegando a admitir mesmo o emprego da força, ganha uma dimensão propriamente revolucionária.

Esse exemplo não deixou de ter sucessores e é possível notar um eco seu quando Tomás Müntzer assume a liderança dos camponeses revoltados em 1525 e anuncia a realização em Mühlhausen, na Turíngia, da Jerusalém celeste na terra. De resto, o milenarismo prolonga-se muito além e Eric Hobsbawm chamou a atenção para a importância desse filão nos movimentos populares radicais dos séculos XIX e XX, especialmente na Itália e na Espanha. O milenarismo compartilha, então, de uma visão ambiciosa, até mesmo revolucionária, da mudança social, capaz de conferir uma confiança absoluta em um mundo novo, mas que, por isso mesmo, não está desprovida de fraqueza, pois leva a crer que esse mundo ideal poderia advir sem esforço, quando do Grande Dia, como que por efeito da vontade divina. Mesmo no mundo colonial se notou o eco do milenarismo, como durante a rebelião tzeltale-tzotzile-chole²⁹ em Chiapas, em 1712. A insurreição é, com efeito, pela jovem tzeltale Maria Candelária, que transmite as mensagens da Virgem ordenando a seus fiéis que destruam a dominação colonial e instaurem

29. Designação de comunidades indígenas mexicanas. (N. T.)

uma ordem justa e uma igreja indígena (Antonio García de León). Também aqui, é em nome de Deus (ou da Virgem) e de sua justiça que uma nova ordem terrestre é estabelecida, mas não é certo que se encontre, nesse caso, uma referência precisa às concepções escatológicas medievais e ao *millenium*.

* * *

Forma medieval da utopia, o milenarismo permite a manifestação de um desejo de transformação social radical. Tratando-se de um mundo no qual a Igreja e a sociedade constituem realidades coexistentes, não é surpreendente que a revolta contra a ordem estabelecida tome a forma que, hoje, diríamos “religiosa”. Do mesmo modo, já que a Igreja controla estritamente os quadros temporais dessa sociedade, não seria surpresa ver que essa contestação subverte justamente a ordem dos tempos, aspecto tão importante de sua dominação. A despeito de múltiplas opções intermediárias, duas visões radicalmente opostas do fim dos tempos afrontam-se. Na escatologia da Igreja, a espera de um fim do mundo iminente, mas incessantemente protelado, transforma-se paradoxalmente em garantia de um presente estável, governado pela instituição eclesial. O milenarismo, ao contrário, retoma o futuro da história humana, acrescentando uma terceira idade aos dois Testamentos ou uma sétima época à periodização agostiniana. Acelerando os tempos e projetando o reino celeste de Cristo no presente terrestre dos homens, ele esboça uma visão histórica aberta à promessa de um futuro novo.

* * *

CONCLUSÃO: UM TEMPO SEMI-HISTÓRICO, CORROÍDO PELA HISTÓRIA

A despeito das contradições, das contestações milenaristas e dos esboços de tempos diferentes, a Igreja ordena o essencial das estruturas temporais da sociedade medieval. Os sinos que ela faz dobrar dão ritmo às atividades de cada dia; a interdição ao trabalho dominical pontua a semana; o ciclo anual da liturgia fornece um parâmetro essencial para toda a vida social, assim como a cronologia ordenada pela Encarnação de Cristo. Assim, a despeito das fricções com o tempo agrícola dos produtores, com o tempo indeterminado dos torneios, com o tempo dos mercadores que inaugura timidamente uma medida de horário ligada ao trabalho artesanal ou, ainda, com uma história profana calcada sobre a sucessão dos impérios e dos reinos, o tempo dominante do feudalismo é o

tempo da Igreja. Este é um dos traços notáveis do papel que exerce a Igreja na sociedade medieval, pois não somente os tempos de que ela dá a medida fornecem os quadros e os parâmetros da maior parte das atividades sociais, mas também informam a visão do mundo de seu devir.

É preciso, ainda, nuançar esta conclusão. Por mais cristianizado que seja, finalmente o tempo impõe, na sociedade medieval, apenas uma coerção relativa. Fora o domingo e os dias de festas importantes, a maioria dos aldeãos, sem dúvida, ignora o dia em que vivem, de modo que, caso alguma necessidade particular obrigue a sabê-lo, lhes é necessário consultar o padre, especialista do tempo. Nem o momento da jornada, no melhor dos casos qualificado em relação a um sistema frouxo e pouco preciso, nem o ano são mais bem conhecidos (sem falar do fato de que “os homens dessa época não pensavam normalmente por número de anos e menos ainda por números claramente calculados a partir de uma base uniforme”; Marc Bloch). Tal maneira de apreender o tempo é quase impensável para o homem moderno, que não pode viver sem saber a data e a hora exata e que, uma vez sem agenda, é inapto à vida social. *A fortiori* ele tem dificuldade para imaginar que os homens comuns da Idade Média não conheçam exatamente sua idade (muitas vezes ela é estimada por dezenas, indicando nos documentos que a pessoa tem trinta, quarenta ou cinquenta anos) e que provavelmente ignorem também a data de seu nascimento. A despeito de sua importância, o tempo talvez não seja o quadro mais coercitivo da sociedade medieval, hipótese esta que conviria precisar depois de ter examinado a organização espacial.

É preciso sublinhar o caráter contraditório do tempo medieval. Como todas as sociedades tradicionais, a Idade Média é dominada pelo passado, referência ideal e legitimação dos fatos presentes; mas ela acrescenta aí o peso esmagador do futuro, sob a forma da espera escatológica de um além eterno ou da esperança milenarista do paraíso sobre a terra. No mais, ela combina o tempo irreversível de uma história sagrada, que avança linearmente do seu início para seu fim, e um tempo anti-histórico, que retorna incessantemente. Debatendo-se entre cronologia e eternidade, o tempo do feudalismo é semi-histórico. Essa sociedade valoriza o passado e não pode pensar a novidade senão como retorno ou renascimento, permanecendo, então, estrangeira à noção moderna de história, que se impõe no fim do século XVIII. Entretanto, apesar dessas diferenças fundamentais, a visão linear e orientada do tempo cristão prepara, de certa maneira, a afirmação do sentido moderno de história. A História abstrata dos filósofos do Iluminismo aparece, de resto, como uma versão laicizada da Providência divina. E, enquanto a escatologia vê a cristandade avançar para o fim dos tempos e para o Juízo Final, a modernidade pensa uma humanidade marchando

com toda a certeza para um fim anunciado, que a fixará no melhor dos mundos possíveis — triunfo autoproclamado do capitalismo ou o amanhã radiante do comunismo. Então, no seio de um tempo medieval anti-histórico, mas já corroído pela história, há uma alavanca de liberação potencial em face da tradição, ao passado e à sua repetição sob a forma de renascimentos sucessivos, uma força que participa provavelmente da dinâmica ocidental do feudalismo e de sua própria superação,

II

A ESTRUTURAÇÃO ESPACIAL DA SOCIEDADE FEUDAL

ASSIM COMO O TEMPO, o espaço é uma dimensão fundamental de toda realidade humana, e o historiador deve estar atento tanto ao desenrolar temporal dos fatos sociais quanto à sua distribuição espacial. Além disso, o espaço não é um recipiente inerte, nem mesmo uma noção atemporal que seguiria por si mesma, de modo que convém analisar as estruturas próprias do espaço feudal, seja a organização material do espaço social como também as representações que lhe dão sentido e consistência. De fato, o próprio emprego da noção de espaço parece problemático, pois, na Idade Média, esse conceito é ignorado, ao menos no sentido que nós o entendemos, quer dizer, enquanto espaço contínuo e homogêneo, infinito e absoluto (este último termo indica que a homogeneidade do espaço, independentemente dos objetos que ele contém, não é afetada por eles). Adotando uma concepção similar à de Aristóteles, a Idade Média prefere a noção de *lugar*, definido como recipiente das coisas que se encontram nele. Assim, a dimensão espacial não preexiste às realidades que ela contém e não pode ser concebida independentemente delas. Somente a partir das coisas existentes e de seus valores respectivos é possível pensar o lugar que os engloba (no mais, a palavra *spatium* designa principalmente o intervalo entre dois objetos). “O lugar é o local onde se está”, diz Isidoro de Sevilha em suas *Etimologias*: esta fórmula é suficiente para definir o pensamento medieval do espaço e nos lembra o trabalho necessário de distanciamento em relação à nossa própria visão, sempre essencialmente cartesiana e newtoniana.

A natureza aristotélica ou não dessas concepções importa muito pouco. Em revanche, sua adequação às necessidades de organização da sociedade é decisiva. “Na Europa feudal, o espaço não era concebido como sendo contínuo e homogêneo, mas como descontínuo e heterogêneo, no sentido de que ele era polarizado em cada lugar (certos pontos eram valorizados, sacralizados em rela-

ção a outros, que eram percebidos — a partir dos primeiros e na relação com eles — como negativos). Uma multidão de processos e de marcadores sociais funcionava para singularizar cada ponto e opor-se a toda possibilidade de equivalência ou de permutação”: seguiremos aqui as análises de Alain Guerreau, que tendem a mostrar que tal lógica espacial é um elemento fundamental do feudalismo, sistema cuja síntese organizacional foi definida como “encelulamento” e cuja forma de dominação requer a fixação tendencial dos homens ao solo.

UM UNIVERSO LOCALIZADO, FUNDADO SOBRE A LIGAÇÃO AO SOLO

Rede paroquial e reunião dos homens em torno dos mortos

Na primeira parte, já foram analisados a reorganização do hábitat e o reagrupamento dos homens (*congregatio hominum*) que, em ritmos variáveis, segundo as regiões, se opera, no essencial, entre a segunda metade do século X e o fim do século XI. O encelulamento é um processo multiforme que, a um só tempo, engloba os homens em suas estruturas novas do senhorio, faz nascerem as aldeais cuja rede cobre as campanhas ocidentais e, sobretudo, leva à constituição das comunidades de habitantes, que se tornam o quadro essencial no qual se organiza a atividade produtiva e sobre o qual se implanta a relação de dominação senhorial. No entanto, se o castelo polariza com frequência o reagrupamento da população aldeã, é preciso considerar igualmente a igreja, sobretudo porque a constituição da rede paroquial acompanha a formação dos senhorios e das comunidades aldeãs. Durante a Alta Idade Média, a palavra “paróquia” (*parochia*) designava, antes de tudo, os edifícios de cultos (como o termo “basílica”), e não extensões territoriais. Em algumas regiões havia, é verdade, subdivisões das dioceses (por exemplo, as *pieve* italianas), mas se tratava de unidades muito vastas que asseguravam apenas um fraco enquadramento das populações rurais. E, mesmo se certas unidades já pudessem, em alguns lugares, reunir o que se chamará mais tarde de paróquias, uma visão de conjunto — a única que importa nesta matéria — obriga a uma constatação clara: “Por volta do ano mil, a rede regular de paróquias não existe” (Robert Fossier).

Mais tarde, junto com o reagrupamento das populações em aldeias, estabelece-se a rede paroquial que, nos séculos XII e XIII, termina por cobrir toda a Europa Ocidental. Sem dúvida, o processo é mais precoce na Itália, favorecida pelas subdivisões já existentes e pela antiguidade da cristianização. No entanto,

ali como no Norte, onde o processo é mais tardio, é preciso responder ao desenvolvimento do mundo rural, à extensão das zonas habitadas e cultivadas, que multiplica capelas e lugares de cultos secundários mal regulamentados, por vezes controlados diretamente pelos senhores laicos. A formação da rede paroquial supõe, então, um duplo processo: de um lado, o desmembramento das antigas estruturas, tais como a *pieve* italiana, e a construção de edifícios cultuais associados aos novos centros de povoamento; e, por outro lado, a restituição das igrejas e dos dízimos detidos pelos laicos. O resultado é a formação de um conjunto de territórios paroquiais bem definidos, contíguos uns aos outros, controlados pela autoridade diocesana e centrados na igreja, que constitui o coração de uma aldeia recentemente formada (mesmo se, como se viu, paróquia, senhorio e aldeia raramente coincidem). Assim, o estabelecimento do quadro paroquial — incomparavelmente mais estável que a implantação dos sítios castrenses e que a distribuição dos poderes senhoriais — aparece como um elemento fundamental do encelulamento, que contribui para a estabilidade das populações rurais e, então, para a solidez do laço entre os homens e seu lugar, indispensável ao funcionamento da dominação feudal.

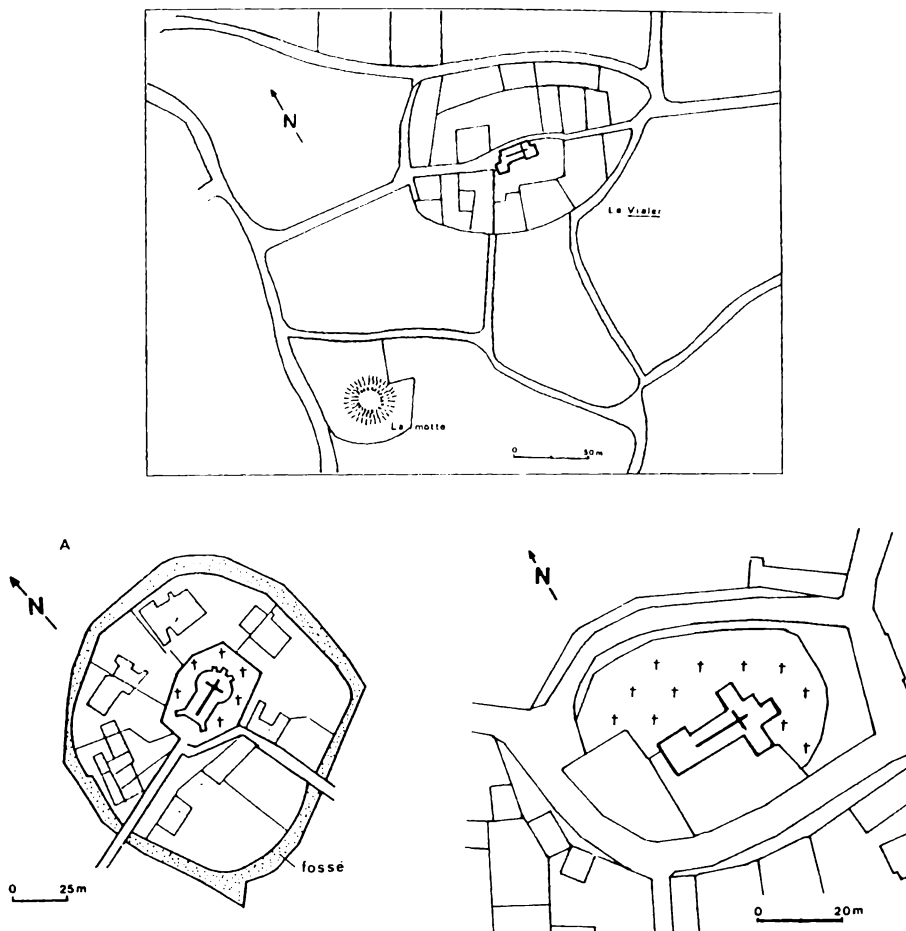
Castelo e igreja, portanto; mas, “primeiramente, os mortos” (Robert Fossier). A transformação das práticas funerárias é o sinal mais claro da mutação radical que afeta a organização do mundo rural ao longo da Idade Média. Na Antiguidade romana, os mortos, considerados impuros, eram enterrados fora das cidades e longe dos espaços habitados. O culto cristão das relíquias e, então, o sepultamento dos corpos santos nas igrejas urbanas, havia constituído uma primeira infração dessa regra, suscitando a reprovação enojada dos pagãos. Mas, quanto aos mortos comuns, os cristãos tinham, de início, seguido o costume antigo, mesmo se alguns fiéis procuravam um sepultamento privilegiado *ad sanctos*, quer dizer, próximo às relíquias santas, das quais esperavam a proteção. Ao longo da Alta Idade Média, prevalece uma grande diversidade dos costumes funerários, associada a um relativo desinteresse da Igreja por essa questão. Segundo Agostinho, as práticas funerárias constituem costumes sociais, úteis ao conspó dos vivos, mas sem efeito para a salvação da alma e, então, indiferentes do ponto de vista da Igreja. Além do sepultamento *ad sanctos*, constata-se o desenvolvimento das necrópoles em plena zona rural (os *Reihengräber* germânicos), assim como a abundância das sepulturas fora de toda estrutura coletiva, nas casas ou terrenos privados. Em resumo, a Igreja de então não se encarrega dos mortos de modo coletivo e sistemático.

A época carolíngia marca uma primeira etapa importante, caracterizada pela afirmação da extrema-unção, pelo desenvolvimento da liturgia dos defuntos (ritual de funerais, missa pelos defuntos, ofício dos mortos) e pelo estabele-

cimento dos primeiros lugares coletivos de sepultura em contato com zonas habitadas. Uma aproximação entre hábitat e zonas funerárias faz-se sentir, mas não há ainda nenhuma regra estrita e o uso das sepulturas isoladas perdura. O processo acelera-se no século XI e a implantação do cemitério em torno da igreja generaliza-se (por vezes, a igreja é que é construída sobre sepulturas preexistentes). Assiste-se, então, a um reagrupamento geral dos mortos em um lugar único (em torno da igreja ou no interior dela, privilégio buscado pelos clérigos e aristocratas) e a uma instalação dos mortos no centro do hábitat, tanto rural como urbano (posição que ocuparão na Europa até o século XVIII, quando o discurso higienista e, mais profundamente, a decomposição das estruturas feudais os reconduzirão para fora das cidades e burgos). Ao final de um processo que se inicia no século VIII e se conclui para além do século XI, os vivos encontram-se, então, reunidos em torno dos mortos (ilustração XI, na p. 343).

O estabelecimento do cemitério paroquial leva, assim, à inversão completa da posição inicialmente adotada na seqüência de Agostinho. Doravante, a Igreja passa a se ocupar, de maneira sistemática, dos defuntos e lhes confere um lugar central (material e simbolicamente) no seio do espaço social. É testemunho disso o estabelecimento de um novo ritual, atestado a partir do século X: a consagração dos cemitérios faz deste um espaço separado, um lugar sagrado, do mesmo modo que a igreja e em estreita associação com ela (Cécile Treffort). Não somente ele é o coração da aldeia recentemente criada, mas tem, por vezes, papel decisivo no próprio processo de encelulamento. Assim, na Catalunha, o reagrupamento dos homens se faz (essencialmente entre 1030 e 1060) em torno da igreja e a *sagrera*, espaço geralmente dotado de uma extensão de trinta passos em torno do edifício (Pierre Bonnassie). Seu caráter sagrado, bem indicado pelo seu nome (sua violação é assimilada a um sacrilégio), favorece o reagrupamento dos homens, oferecendo uma proteção das pessoas e dos bens (colheitas, ferramentas etc.). É verdade que a *sagrera* não é apenas uma zona funerária, já que ela inclui edifícios dependentes da igreja, tais como o celeiro e a forja; mas, indiscutivelmente, o cemitério é uma parte importante dela, às vezes ocupando-a inteiramente.

O reagrupamento dos vivos está, então, estreitamente associado ao reagrupamento dos mortos e, mesmo nas regiões onde este último não é seu motor, ao menos ele se desenvolve como seu firme suporte e seu reflexo eficaz. A reunião dos mortos no cemitério paroquial propõe — ou impõe — uma imagem forte da *congregatio hominum*, pois ela é não somente obrigatória (doravante, as sepulturas isoladas são impensáveis), mas também comunitária: nele, as tumbas são marcadas de modo tênue, no máximo por uma cruz, mas sem placa nem inscrição do nome; e, quando falta espaço, a terra é revirada e os ossos juntados em



XI. O reagrupamento das populações em torno da igreja e do cemitério: alguns exemplos na região de Gers. Aqui, são observados reagrupamentos de dimensões fracas, iniciados no século XI e comparáveis aos suscitados pelas *sagreras* catalãs. O princípio é o mesmo quando se trata de aldeias mais importantes. É o caso da aldeia de Cézeracq (no alto), onde se nota a presença de um monte castrense, um pouco distante do núcleo do povoamento.

um dos lados do cemitério, sem se considerar as identidades individuais ou as continuidades familiares. Tais práticas indicam que o cemitério paroquial quer ser um lugar coletivo, onde cada um é destinado a se fundir na comunidade indiferenciada dos mortos, como bem sublinhou Michel Lauwers: “É de modo muito concreto que, na terra dos cemitérios, os defuntos transformam-se em ancestrais”. O cemitério, que os clérigos se preocupam em definir pela primeira vez ao longo do século XII, é pensado como o “seio da Igreja”, que unifica a comunidade dos defuntos, do mesmo modo que o seio de Abraão, que, no além,

reúne a alma dos justos sob a sombra do patriarca (segunda parte, capítulo III). O cemitério paroquial, seio da Igreja, onde todos os corpos são materialmente reunidos, é, ao mesmo tempo que o coração e o fundamento da unidade aldeã, a contrapartida visível da invisível fraternidade das almas no além. Ele reproduz na morte a comunidade dos vivos e constitui, por isso mesmo, uma representação ideal da reunião e da unidade do grupo aldeão. Mas seria preciso não esquecer que esse valor de fundamento comunitário tem como reverso a exclusão dos excomungados, dos heréticos, dos infiéis, das crianças não batizadas e dos suicidas, aos quais é negado o acesso ao cemitério paroquial (à imagem dos pecadores, excluídos da beatitude celeste e enviados aos castigos infernais). O cemitério é um “espaço de inclusão/exclusão” (Dominique Iogna-Prat), que permite à Igreja, a um só tempo, definir a unidade da comunidade e sua exterioridade.

O cemitério é um lugar importante para a vida social, que não serve somente aos mortos, mas também aos vivos. Quer ele seja aberto e delimitado por cruzes, quer seja cercado por um muro, o cemitério é um lugar muito animado. Ele é atravessado todo domingo por quem vai à missa, de modo que esta é também uma visita aos mortos; ele serve de refúgio, de lugar de regozijo e de danças; os mercados ocorrem ali, a justiça é em geral feita nele e é onde as pessoas se reúnem para tratar de negócios ou concluir acordos. Não apenas os mortos não são mais mantidos a distância, mas a terra onde eles repousam torna-se um lugar privilegiado da vida coletiva. Com efeito, mesmo se os clérigos condenam algumas atividades que se desenrolam no cemitério, elas beneficiam-se da caução dos ancestrais e, mais precisamente, da referência à unidade comunitária que encarnam. Os mortos são considerados a garantia da tradição e é, então, uma legitimação pelo costume que o quadro do cemitério oferece aos atos dos vivos (Michel Lauwers). É preciso ainda sublinhar o papel que exerce, aqui, a Igreja: é ela que promove esse reagrupamento dos mortos e que permite a constituição desse espaço privilegiado que é o cemitério, graças à proximidade do edifício cultural e à posição eminente que lhe confere o ritual de consagração.

A presença dos mortos no centro do espaço dos vivos, sem separação marcada entre uns e outros, é um elemento decisivo do encelulamento e da fixação dos homens em seu lugar. Doravante, a coesão e a estabilidade da comunidade local são ordenadas a partir dos mortos, de modo que uma partida ou um banimento para fora da aldeia é uma ruptura com os ancestrais, um sacrilégio em relação aos pais. No geral, três elementos principais definem a paróquia, doravante constituída, e os laços que ela faz prevalecer: as fontes batismais, a arrecadação do dízimo e o cemitério. A igreja paroquial é o lugar em que cada um deve receber o batismo para entrar na comunidade dos cristãos, pagar as obrigações, selando o reconhecimento do poder sacerdotal, e ser enterrado para jun-

tar-se, na outra vida, à comunidade dos defuntos: assim é garantida a *stabilitas loci* dos homens, desde o nascimento até o trespasse. A coincidência entre o pagamento dos dízimos e a sepultura é particularmente determinante para a eficácia do quadro paroquial. Esta, sem dúvida, só é obtida inteiramente na segunda metade do século XII. Assim, embora a malha paroquial se estabeleça geralmente ao longo do século XI, a consolidação funcional das entidades paroquiais, indispensável para que elas cumpram seu papel na fixação dos homens ao solo, é completada um século mais tarde.

O universo do conhecimento e a inquietante exterioridade

Segue-se que o espaço vivido, percorrido concretamente pelos homens e pelas mulheres da Idade Média, é, na imensa maioria dos casos, muito reduzido. Esse espaço limitado não é, entretanto, homogêneo, e é possível lhe atribuir uma estrutura globalmente concêntrica. No centro do centro encontram-se a igreja e o cemitério; depois vem o espaço construído das casas aldeãs, por vezes cercado de muros ou associado ao castelo. Em torno, estendem-se as terras cultivadas (*ager*); depois, na borda das zonas de bosques, encontramos muitas vezes os terrenos recentemente conquistados, menos bem-ordenados e, por vezes, cultivados de maneira temporária (os *essarts*). Para além disso, começa o domínio incul-to (*saltus*), geralmente composto de matas, mas controlado, pleno de perigos, embora indispensável à economia agrária, já que é um lugar de coleta (frutos e mel selvagem) e de pastagens para os animais, aves e porcos, em particular. “Espaço de maravilha e de horror, de heróis e de monstros”, a floresta é um lugar marginal, refúgio privilegiado dos seres também marginais, como os homens selvagens e as fadas, os bandidos e os eremitas. Para estes últimos ela é um lugar de provação superada, onde se confirmam seus valores e sua força espiritual. À imagem do deserto de areias tórridas onde os Pais egípcios procuravam Deus na solidão e na ascese, ela permite fugir do mundo dos homens e entrar em contato, em meio aos perigos de um ambiente selvagem e hostil, com o divino e o sobrenatural. Inverso do espaço socializado, a floresta é — paradoxo ecológico, mas verdade simbólica — o deserto da Europa Ocidental (Jacques Le Goff).

A floresta é um espaço periférico, cujas características contrastam com aquelas das zonas centrais que são a aldeia e o *ager*. E se esta dualidade entre o centro e a periferia, tão profundamente marcada na organização concreta dos espaços vividos como no imaginário, é um aspecto fundamental das estruturas espaciais, ela supõe uma outra dualidade que opõe interior e exterior. De resto, a palavra francesa que designa o espaço de matas (*forêt*) tem por etimologia o latim *foris*

(exterior), e foi utilizada a princípio para designar zonas que não eram necessariamente compostas por bosques, mas que eram, todavia, consideradas socialmente “exteriores” e nas quais os reis se reservavam direito exclusivo de caça, mais tarde estendido à aristocracia. A caça, grande ritual de dominação aristocrática, foi analisada, justamente, como o estabelecimento prático da dualidade entre os espaços interiores e exteriores (Alain Guerreau). Ela é um rito duplo, que diferencia a caça com cachorro e a caça com ave. Esta última caracteriza-se pela estabilidade do caçador e é praticada a partir de um lugar descoberto, por vezes mesmo cultivado, próximo das zonas centrais. A caça com cachorro, em revanche, supõe uma longa perseguição da presa através da floresta. Em oposição à caça com ave, fixa e associada aos espaços interiores, ela é uma prática do movimento que atravessa os espaços exteriores. Assim, ao passo que reivindica para a aristocracia uma dominação completa do espaço, o ritual duplo da caça contribui para reforçar a dualidade interior/exterior. Nesse sentido, ele fortalece o encelulamento e a percepção concêntrica do espaço que lhe é associada.

A esse respeito, convém sublinhar que o encelulamento não é uma estrutura que se impõe somente aos dominados, mas principalmente uma lógica espacial partilhada por todos. A própria aristocracia torna-se localizada ao longo dos séculos XI e XII. Assiste-se, então, a um enraizamento espacial dos dominantes laicos, cujo poder se fundamenta na posse dos castelos e das terras que eles controlam; eles se fixam nessas terras às quais se vincula seu *status* de dominantes e das quais, de resto, eles assumem geralmente o nome (segunda parte, capítulo V). Desde então, o enraizamento local constitui mesmo a base mais firme do fato de pertencer à aristocracia: “Enquanto, até o século X, os aristocratas deviam sua posição, antes de tudo, à integração em uma rede de parentesco, a partir do século XII a qualidade da aristocracia depende de uma ancoragem na terra” (Alain Guerreau). As linhagens aristocráticas, preocupadas tanto com a permanência local como com a continuidade genealógica, constituem, então, o que Anita Guerreau-Jalabert chamou de “topolinhagens”, cadeias genealógicas que garantem a transmissão de um poder que se pretende territorial (segunda parte, capítulo V). Quanto aos filhos cadetes que partem em busca de prestígio ou de um belo casamento — dos quais Guilherme, o Marechal, é o exemplo típico e o cavaleiro errante dos romances, o eco literário —, seu ideal não deixa de ser a aquisição de um bom feudo ou fixar seu destino e enraizar sua descendência.

É necessário, agora, ir além dos limites da paróquia. Para além, estende-se o exterior do exterior. Aqueles que de lá vêm são percebidos, na aldeia, como estrangeiros, intrusos de quem se desconfia: mas sua própria existência não é inútil, pois “eles manifestam as marcas da diferença para melhor fundar a iden-

tidade social” (Claude Gauvard). Por isso, para quase toda a população, o essencial da vida social realiza-se em um raio de apenas quinze quilômetros, sendo que somente a feira local pode suscitar periodicamente deslocamentos um pouco mais amplos. Evidentemente existem exceções: com frequência os clérigos deslocam-se mais (por exemplo, para ir até a sede diocesana ou para uma missão diplomática), assim como os aristocratas (por ocasião de uma visita ao castelo de um suserano distante, de expedições guerreiras, de festas ou de torneios). Mas os que se deslocavam assim são raros e, para a maior parte dos dominados, o universo social não se estende além da paróquia, para englobar as aldeias vizinhas, com as quais as relações são, em geral, tensas, a despeito dos frequentes laços individuais e familiares. Tal é, com efeito, a área no interior da qual os casamentos são contraídos (na paróquia ou com um cônjuge originário de uma aldeia vizinha) e onde são tecidas as relações de parentesco espiritual, de trocas e de solidariedades. A paróquia forma assim, com as aldeias vizinhas entre as quais o vaivém é permanente, o país amigo, familiar, o “país de conhecimento”, além do qual começa o desconhecido (Claude Gauvard).

Tal experiência social, que ainda caracteriza a fase derradeira da Idade Média, é a marca da eficácia do encelulamento. É no seio de uma entidade espacial restrita — paróquia e comunidade aldeã, mais do que no senhorio — que os indivíduos são batizados, trabalham e pagam as obrigações que marcam sua dependência, para depois repousarem, finalmente, na terra dos ancestrais. É no seio do país de conhecimento, prolongado às aldeias vizinhas, que cada um entretém as relações de família, de vizinhança, de amizade e de solidariedade que tornam possível a existência social. Não há a menor necessidade de muralhas para chegar a esse resultado; e mesmo a imposição de um estatuto jurídico coercitivo como o dos servos não tem, aqui, o papel principal. É, antes, o próprio tecido dessas relações sociais — de dependência e de solidariedade —, sem esquecer os laços entre os vivos e os mortos, que impõe a *stabilitas loci* como uma necessidade, como uma forma de existência costumeira e tida por natural. Além disso, instaurando os fundamentos práticos de uma percepção concêntrica do espaço, valorizando um centro positivo e sacralizado (por oposição à periferia) e uma interioridade protetora e reconfortante (por oposição ao exterior), a Igreja e, em uma menor medida, a aristocracia elaboraram um sistema de representação que contribui plenamente para o encelulamento e para a fixação dos homens ao solo.

Existem, digamo-lo novamente, exceções a esse modelo. A colonização de terras novas gera importantes deslocamentos de população, sobretudo nas margens da cristandade (mas o objetivo da colonização é instaurar uma nova estabilidade espacial). O avanço da frente da Reconquista habitua a Península

Ibérica, e em particular Castela, a uma mobilidade que se prolonga com as 500 mil partidas espanholas para a América ao longo dos séculos XVI e XVII (Bernard Vincent). Enfim, além de seu próprio crescimento, o desenvolvimento das cidades é nutrido por recém-chegados, provenientes dos campos. Entretanto, a imigração atraída pelas cidades medievais comuns inscreve-se em um raio limitado, da ordem de dez quilômetros. Algumas raras cidades com forte atividade artesanal dobram esse número, enquanto casos excepcionais, como os de Paris, Londres, Sevilha e Florença, drenam populações num raio de até quarenta quilômetros. Do mesmo modo, se ela rompe o laço com a paróquia de nascimento para fazer prevalecer os vínculos duráveis com uma nova circunscrição, a imigração para a cidade projeta-se apenas raramente para um universo desconhecido, sobretudo porque a cidade de destino geralmente está em interação com a zona de proveniência. É verdade que, nos séculos XIV e XV, o raio de atração urbana aumenta, com mais frequência, para 25 ou trinta quilômetros, e que, por vezes, a concorrência entre cidades vizinhas para se apropriar de clientela e mão-de-obra torna-se mais aguda. De resto, segundo a bela hipótese de Jacques Chiffolleau, a extração dos novos cidadãos de seu lugar de vida familiar e, sobretudo, o sentimento de uma ruptura com os ancestrais e a tradição que eles encarnam poderiam ter contribuído, certamente através das mediações de uma retomada do controle pelas instituições eclesiásticas urbanas, para “a grande melancolia do final da Idade Média” e sua obsessão com a morte. No entanto, mesmo então, a proporção da população concernida pela migração para a cidade permanece mínima e não põe em causa o caráter dominante dos quadros espaciais descritos até aqui.

O ESPAÇO POLARIZADO DO FEUDALISMO

O que foi dito antes não deve, entretanto, nos reconduzir ao estereótipo de um mundo feudal fragmentado, formado por senhores isolados e que pratica uma economia de auto-subsistência. O que define o feudalismo não é a fragmentação, nem a inserção local, mas antes a relação entre essa fragmentação e a possibilidade de deslocamentos e de trocas, inclusive de larga escala. O feudalismo caracteriza-se, assim (e essa formulação sugere o forte potencial dinâmico de tal sistema), por uma tensão entre estabilidade e mobilidade, entre fragmentação e unidade, entre inserção local e o fato de pertencer a uma área continental simbolicamente unificada. O encelulamento não significa o estabelecimento de células sociais isoladas e autárquicas. É verdade que senhorios e paróquias se

estruturam fortemente e se beneficiam de uma ampla autonomia, mas sua própria existência só tem sentido porque cada uma se inscreve em uma rede homogênea (paroquial) e em um conjunto de obrigações dessimétricas (vassálicas). Elas são apenas as unidades de base de uma organização social mais vasta, e a metáfora que o conceito de encelulamento subentende não é carcerária, mas biológica.³⁰ É preciso, então, ultrapassar a visão de um universo feudal localizado e preferir a noção mais complexa de espaço polarizado, quer dizer, que engloba a autonomia e a particularidade de cada entidade local em uma organização espacial de conjunto, heterogênea e hierarquizada.

Trocas sem mercado

Além da pilhagem, que, em sua rude brutalidade, constitui uma forma importante de circulação dos bens, as trocas comerciais põem em relação entidades locais no interior das quais se organiza o essencial da vida social. Como já se viu, o desenvolvimento do comércio e o crescimento das cidades não são processos estranhos ao feudalismo e opostos à sua lógica, pois são, ao contrário, estimulados pelo desenvolvimento da zona rural e o reforço da dominação senhorial, enquanto os próprios senhores tiram proveito deles recebendo uma infinidade de direitos de pedágio. O comércio feudal desenvolve-se em diferentes níveis, que se distribuem entre dois extremos: de um lado, os mercados locais, geralmente hebdomadários, animados pelos próprios produtores e pelos oficiais senhoriais, bem como por alguns mercadores rurais, e, de outro lado, as grandes feiras anuais ou semestrais, dotadas de privilégios e de uma proteção particular, como a de Champagne, que, nos séculos XII e XIII, põem em relação a Itália e Flandres, as duas regiões da Europa em que a produção artesanal é a mais dinâmica. Entretanto, seja qual for o desenvolvimento dos mercados e das feiras, e das trocas que eles favorecem, é preciso sublinhar, com Alain Guerreau, que não existe, na Idade Média, nada que se pareça com o mercado, no sentido que esta noção ganha a partir do fim do século XVIII. Com efeito, o mercado supõe um espaço homogêneo, de tal modo que, do ponto de vista da economia política que define seu funcionamento, a dimensão espacial constitui um parâmetro que deve ser tendencialmente eliminado. É justamente o contrário que se produz na Idade Média, pois os deslocamentos são, então, difíceis — em vir-

30. Em francês, *cellule* indica tanto a unidade de base dos seres vivos como uma unidade carcerária, sentido que, em português, foi conservado nas palavras “cela” e “célula”, etimologicamente vizinhas. Daí a precisão do autor. (N. T.)

tude da debilidade da malha de estradas e caminhos — e perigosos, não somente por causa dos bandidos, mas também, e sobretudo, porque os mercadores são, quando em rota, estrangeiros sem proteção, vítimas potenciais de todas as imposturas possíveis. Eles também se debatem com procedimentos locais que ignoram, sem falar de inumeráveis pedágios que são o tributo pago pelo comércio à fragmentação feudal. Assim, as trocas ampliam-se em um meio que, mesmo estimulando-as e tirando vantagem delas, esforça-se para lhes impor obstáculos. A lógica feudal não tende a proibir ou a reduzir as trocas; ela estimula seu desenvolvimento, não no espaço homogêneo do mercado unificado, mas em meio às limitações do espaço heterogêneo, fragmentado e polarizado criado pela rede celular do feudalismo.

O grupo social dedicado às trocas, o dos mercadores, é confrontado com a mesma ambivalência. Muitas diferenças existem em seu seio, desde o modesto mercador rural, o ambulante que circula de aldeia em aldeia, até um grande negociante engajado no comércio com o Oriente, que em geral resolve os negócios de sua companhia a partir de sua cidade natal. No entanto, a percepção do mercador permanece sempre dupla. É verdade que se observa uma revalorização de seu ofício: na primeira metade do século XII, Hugo de Saint-Victor louva o mercador porque “seu ardor une os povos, reduz as guerras e consolida a paz”, enquanto, no século seguinte, Tomás de Aquino sublinha a utilidade de um ofício que consiste em transportar produtos de uma região para outra, “para que as coisas necessárias à existência não faltem no território”. Pela circulação de bens que ele assegura, o mercador contribui para superar os conflitos que dividem os fiéis e pode, então, ser percebido como um dos agentes da unificação fraternal da cristandade. Entretanto, por mais úteis que sejam, os mercadores são mantidos em posição dominada e o modelo das três ordens, arma de combate contra os novos grupos urbanos, os relega à ordem inferior dos *laboratores*, no mesmo nível que os camponeses. Além disso, sua atividade só é aceita sob a condição de que eles se submetam, em última instância, às concepções da Igreja, e tudo o que poderia parecer de modo excessivamente brutal a valores próprios, como a busca do lucro ou a valorização do dinheiro, corre o risco de ser acusado de avareza ou usura. Os mercadores formam, assim, um grupo do qual se reconhece a utilidade, mas que continua sendo, contudo, objeto de uma desconfiança que lhe impede de afirmar plenamente os valores logicamente associados às suas atividades. Nesse sentido, assegurar as trocas é algo reconhecido pela própria Igreja como uma tarefa legítima, sob a condição de que esta permaneça secundária e cuidadosamente controlada.

A cristandade, rede de peregrinações

Por mais importantes que sejam, as trocas comerciais contribuem apenas debilmente para a unidade do mundo ocidental, pois a proporção dos que são afetados pelas trocas de longa ou média distância é ínfima. Insistir-se-á, então, sobre um outro fator de unidade, mais amplamente partilhado. Com exceção dos judeus, dos hereges e dos excomungados, todos os habitantes da Europa Ocidental fazem parte da cristandade. Todos sabem de modo mais ou menos confuso que o batismo os faz entrar nessa ampla comunidade, em parte visível, em parte invisível, porque eles se tornaram, então, filhos de Deus e, no mesmo ato, irmãos de todos os outros cristãos.

É preciso ainda indagar como essa unidade da cristandade pode ser vivenciada local e concretamente pelo conjunto das populações. A peregrinação, grande fenômeno medieval, contribui notavelmente para isso. Toda peregrinação é, na Idade Média, uma aventura, um risco; se o destino é longínquo, as pessoas redigem o seu testamento antes da partida ou, ao menos, tomam o cuidado de pôr em ordem os seus negócios, como se a viagem fosse sem volta. A peregrinação pode ser decidida individualmente, na seqüência de uma promessa ou na esperança de uma cura; mas, nos séculos XI e XII, ela pode também ser imposta pelo clero a título de penitência ou, a partir do século XIII, por um tribunal, como sanção penal. Qualquer que seja a situação que a provoque, ela se reveste de um contorno penitencial, no mínimo em função das penas e sofrimentos que o caminho impõe. Além disso, a opção peregrina aparece como uma ruptura — mais ou menos profunda segundo a amplitude da viagem — com o mundo cotidiano, com o quadro familiar da vida normal. O peregrino escolhe tornar-se um estrangeiro e é assim que ele é percebido nos lugares por onde passa (*peregrinus*, a palavra latina que designa o peregrino, significa primeiramente “estrangeiro”, “exilado”). A peregrinação é uma partida para alhures, antes mesmo de ser uma caminhada até um objetivo: de resto, nos primeiros séculos da Idade Média, a viagem penitencial é mais importante que o destino da viagem, e é na época carolíngia que a andança errante penitencial, sem objetivo, cede lugar em proveito da peregrinação a um lugar fixado antecipadamente e regida por critérios estritos (em particular, a indispensável autorização clerical). A peregrinação é uma viagem do interior para o exterior, um exílio do país de conhecimento com destino ao universo em que cada um é estrangeiro.

Isso é válido para todas as peregrinações, quer seu raio de atração seja local, regional ou se estenda à escala da cristandade. Muitas vezes negligenciadas, as peregrinações locais revestem-se, todavia, de uma grande importância, pois per-

mitem estruturar uma região e desenvolver as solidariedades entre aldeias vizinhas (Alain Guerreau). Essas peregrinações, provocadas pela especialização terapêutica ou profilática dos santos locais, podem ter por destino uma igreja paroquial ou uma capela isolada, e desenrolam-se seja em uma data fixa, provocando importantes reagrupamentos, seja sem periodicidade definida, ganhando então um contorno mais individual, ao sabor das doenças a serem tratadas. No entanto, sempre (diferentemente das procissões das Rogações que, em geral, representam uma apropriação do território da comunidade), a peregrinação local aponta para o exterior, seja porque é necessário sair do quadro paroquial, seja porque conduz para as zonas periféricas de um território. As peregrinações regionais, ou na escala de um reino, põem em cena as relíquias de santos prestigiosos, abrigadas em santuários, cujo sucesso é testemunhado pela grandeza e pela qualidade arquitetônica. Tal é o caso da cabeça de João Batista, na catedral de Amiens, ou do túmulo de Martinho de Tours, santo que se tornou protetor da dinastia merovíngia e que, no século VI, atrai peregrinos vindos de toda a Gália. Mesmo se, mais tarde, a abadia de São Martinho alterna fases de eclipse e de renome, a peregrinação conserva um raio notável, na escala do reino.

Enfim, é preciso insistir sobre as grandes peregrinações da cristandade. Paradoxalmente, as cidades que as atraem não se encontram geograficamente no centro da cristandade, mas em suas margens, ou mesmo fora dela. É o caso, evidentemente, de Jerusalém e dos Lugares Santos da Palestina, peregrinação por excelência, ao mesmo tempo pela distância e pela dificuldade do caminho, que fazem dela a provação mais alta, e porque ela permite entrar em comunhão direta com o próprio Cristo, nos lugares de sua vida e de sua Paixão. Desde o século IV, momento em que Constantino manda construir a basílica do Santo Sepulcro, a peregrinação é bem atestada graças às descrições dos Lugares Santos e às narrativas de viagem, como a do espanhol Egério. Depois, apesar dos ataques e das destruições provocadas pelo persa Cosroés II e, a seguir, pela conquista muçulmana, o fluxo dos peregrinos nunca é interrompido. Mesmo após a retomada de Jerusalém por Saladino, em 1187, tratados entre cristãos e muçulmanos regulamentam o acesso dos viajantes, mediante a imposição de taxas, enquanto sua recepção é organizada sob a tutela de dois cônsules ocidentais, que asseguram proteção e hospedagem. É durante o século XI que é preciso situar o desenvolvimento mais marcante da peregrinação na Terra Santa, o que não deixa de estar relacionado com a afirmação concomitante da cristandade. De resto, o fenômeno logo se combina com as cruzadas, que podemos definir como “peregrinações armadas”. Sem dúvida, é o caráter radicalmente exterior da viagem de peregrinação que provoca logicamente a associação com o empreendimento militar. Em todo caso, devido ao próprio fato de que ela põe em jogo o grau máximo de exte-

rioridade, projetando-se para além dos limites da cristandade, a peregrinação a Jerusalém é a peregrinação suprema do Ocidente medieval.

Roma também se tornou um lugar periférico em uma cristandade cujo centro de gravidade se deslocou para o Norte, para fixar-se, como sublinha Marc Bloch, entre o Loire e o Reno. Roma não está nada distante da fronteira que separa os cristãos do mundo muçulmano e, durante muito tempo, fez face à Sicília árabe. De resto, no século XIV, a escolha de uma localização mais central, tornando mais fáceis as comunicações com o conjunto da cristandade, tem uma responsabilidade na manutenção do papado em Avignon. A posição de Roma, é verdade, é mais ambígua que a de Jerusalém ou de Compostela: se a Cidade Eterna é uma fronteira geográfica, ela também é um centro institucional, o que é ainda mais verdadeiro à medida que progride a centralização pontifícia (figura 12, nas pp. 176 e 177). Destino, ao mesmo tempo, fundamental e orientado para a margem, a peregrinação a Roma não tem rival durante a Alta Idade Média. Nela, as pessoas visitam santos tão importantes como os apóstolos Pedro e Paulo, assim como um número considerável de mártires sepultados nas catacumbas, mais tarde parcialmente transferidos para as igrejas urbanas, entre os séculos VIII e IX. A peregrinação a Roma é particularmente vigorosa enquanto ela permanece como a única cidade do Ocidente a possuir corpos de apóstolos. Mas, logo, ela é desafiada, nesse terreno, por Veneza, depois do roubo das relíquias de São Marcos, e, mais tarde, por Compostela ou, ainda, Cluny, que adquire, sem dúvida no início do século XI, relíquias de Pedro e Paulo e se arroga, então, como “substituto da peregrinação a Roma” (Dominique Iogna-Prat). No entanto, Roma se defende bem, pois o desenvolvimento da centralização pontifícia é acompanhado de uma promoção da figura de São Pedro, cujo papel de fundador da Igreja é posto cada vez mais em valor, o que lhe confere clara proeminência sobre os outros apóstolos e amplia a atração constante suscitada por seu túmulo. As imprevisibilidades da política romana criam, entretanto, dificuldades, e geram momentos de declínio, especialmente nos séculos XII e XIII e, mais tarde, durante o exílio em Avignon e o Grande Cisma. Nesse meio-tempo, Bonifácio VIII havia dado um lustro retumbante à peregrinação a Roma, proclamando uma grande indulgência de 25 de dezembro de 1299 até 24 de dezembro de 1300, outorgando a plena remissão dos pecados aos peregrinos que então fossem a Roma. Assim começa a história dos jubileus romanos (mesmo se Bonifácio não pronuncia esse termo em sua bula, que menciona uma periodicidade de cem anos e não de cinquenta, como na tradição judaica que inspira a instituição jubilar). Seja como for, a afluência dos peregrinos é tão considerável que o sucesso leva a uma multiplicação dos anos jubilares, celebrados em 1390, 1400, 1423 e 1450, até que Sisto IV, em 1475, fixa sua periodicidade definitiva em 25 anos.

Se é necessário mencionar também os santuários do arcanjo — o monte Saint Michel, “sob ameaça do mar”, e o monte Gargano —, a peregrinação a Santiago de Compostela é a grande invenção medieval. Ela repousa sobre um conjunto de fatos legendários, desprovidos de fundamento histórico e cuja forma se precisa entre os séculos VIII e XI. Aparecem, então, a narrativa da invenção das relíquias identificadas como sendo as de são Tiago, o Maior, e também a legenda de uma pregação do apóstolo na Península Ibérica. Em um primeiro tempo, a narrativa não obtém nenhum sucesso e a peregrinação permanece local. O primeiro visitante estrangeiro é mencionado em 951 (um bispo da região de Puy), mas a presença ameaçadora dos sarracenos limita o acesso ao túmulo apostólico e, em 997, Compostela é tomada e a igreja do apóstolo é destruída. Com a morte de Al-Mansur, em 1002, a situação favorece a Reconquista, e é ao longo do século XI que a peregrinação a Santiago conhece um florescimento decisivo. Ela é favorecida pelos reis da Espanha cristã, que constroem basílicas e edifícios no caminho de Santiago, e pelas ordens religiosas, como a de Cluny, que promovem a peregrinação por toda a Europa. A suntuosa reconstrução da catedral, iniciada em 1076 e terminada em 1188 com o portal da Glória, obra-prima da arte românica assinada pelo mestre Mateo (figura 3, na p. 38), atesta o pleno desabrochar da peregrinação, do mesmo modo que o *Codex Calixtinus*, dos anos 1150, que fornece a versão canônica da legenda de são Tiago, e o *Guia do peregrino de Santiago*, redigido entre 1130 e 1140, que dá aos viajantes todas as informações úteis sobre os caminhos a seguir e os santuários a visitar durante o trajeto.

Todos os caminhos levam a Compostela, e as centenas de milhares de peregrinos que para lá foram tiveram de empregar todos os itinerários possíveis através da Europa, inclusive a via marítima, particularmente importante para os ingleses. Existem, entretanto, caminhos que devem sua posição um tanto privilegiada à sua menção no *Guia do peregrino*. Eles são quatro a atravessarem a França, dependendo se se venha da Itália, passando por Arles e Saint-Gilles, da Alemanha e da Borgonha, passando pela região de Puy, Conques e Moissac, ou então por Vézelay e Limoges, de Flandres e do Norte da França, passando por Tours e Poitiers. Uma vez transpostos os Pireneus, as diferentes rotas juntam-se para formar o *camino francés*, pontuado, entre outras, pelas etapas de Estella, Burgos, Fromista, Sahagún e Leão, e onde se concentram as criações mais notáveis da arte românica. Mas os caminhos de Santiago não são simples linhas que levam ao destino final, tal como riscos que atravessam um espaço geométrico homogêneo. Eles são traçados em função desses pontos de alta densidade sagrada que são os grandes santuários visitados no caminho pelo peregrino. Além das vantagens materiais que oferecem (hospedagem, relativa segurança), esses cami-

nhos aparecem como rosário de Lugares Sagrados, que o andarilho desfia ao longo de seus passos. Além disso, permitiram importantes trocas à escala da cristandade, especialmente no domínio artístico, exercendo importante papel na difusão das formas e dos temas românicos. Por esses caminhos mais percorridos ou por outras vias chega-se a Santiago de toda a Europa, tanto das zonas centrais como a partir de suas margens escandinavas ou orientais (Polônia, Hungria e Boêmia); são mencionados até mesmo alguns visitantes exóticos, indianos e etíopes, sem falar de um monge nestoriano da China, no século XIII. Incontestavelmente, esta é uma das grandes peregrinações da cristandade, concorrendo com Roma e mantendo seu sucesso até pelo menos o século XV. A invenção e a promoção de Compostela podem ser postas em relação à sua localização marginal. Não somente a Galícia é um “finisterra”, um fim do mundo, além do qual se abre o desconhecido oceânico, mas é também, ao menos quando a peregrinação ganha impulso, uma fronteira com o mundo infiel. O vínculo com a Reconquista é patente: favorecida pelos soberanos hispânicos, a peregrinação reforça seus reinos e manifesta a unidade da cristandade, simbolicamente convocada para fazer face aos mulçumanos. São Tiago transforma-se em inspirador espiritual da Reconquista e a efígie de *Santiago matamoros* (matador de mouros) figura em sua catedral galega. A peregrinação a Compostela não se transforma diretamente em operação militar, como no caso das cruzadas, mas, ao menos, ela se desenvolve em estreita relação a esta outra frente armada, que opõe os cristãos e seus inimigos do exterior. A importância de uma peregrinação parece, assim, ser medida segundo o grau de exterioridade (e, então, de perigo) com que ela se defronta.

Um deslocamento para o exterior, garantia de coesão interna

Pode-se, então, tentar sintetizar as funções espaciais assumidas pela prática das peregrinações na sociedade feudal. De um lado, é necessário sublinhar a importância dos santos e das relíquias como referenciais simbólicos do espaço cristão. Com efeito, são os corpos dos santos que permitem constituir, através de toda a Europa, uma rede de lugares sagrados que atraem peregrinações mais ou menos importantes. Desde a Alta Idade Média, vê-se constituir uma geografia sagrada através do estabelecimento de túmulos santos e da difusão das relíquias. Uma das razões que levam, então, clérigos e soberanos para Roma é aproveitar do imenso tesouro de mártires romanos e trazer relíquias suscetíveis de conferir maior dignidade às igrejas e aos mosteiros dos quais eles desejam assegurar a promoção. Estabelece-se, então, toda uma graduação de sacralidade, desde o

lugar mais eminente, o que conserva os corpos dos apóstolos Pedro e Paulo, os grandes santuários que abrigam o evangelizador de um povo, como Martinho, Remígio ou Bonifácio, até os lugares que polarizam o espaço diocesano, geralmente associados ao prestígio de um bispo fundador, sem esquecer os santuários locais dedicados a santos cuja identidade é, muitas vezes, incerta. No século XII, o desenvolvimento do culto à Virgem, que capta a seu favor a titularidade de numerosos edifícios anteriormente consagrados a santos, altera um pouco esse esquema, sobretudo porque ela é, doravante, associada tanto a modestas igrejas paroquiais, a catedrais, como a santuários cujo prestígio se estende a toda a cristandade (o de Rocamadour, no Sudoeste da França, sendo um dos mais reputados e também dos mais visitados por se encontrar em um dos caminhos de Santiago). Entretanto, as imagens miraculosas ou as raras relíquias possuídas (objetos como o cinto conservado em Prato, o leite ou traços diversos, pois a doutrina da Assunção interdita a produção de relíquias corporais de Maria) e, ainda mais, a importância dos milagres atestados em cada lugar permitem diferenciar e hierarquizar a multiplicidade dos santuários marianos. Assim, constituindo uma rede hierarquizada de lugares sagrados cuja importância relativa é medida por sua atração sobre os peregrinos, os santos e a Virgem aportam uma contribuição determinante ao estabelecimento do espaço polarizado da Europa feudal.

De outro lado, as peregrinações ativam a dualidade interior/exterior, pois elas são igualmente deslocamentos orientados para o exterior (exterior da paróquia, exterior da região, exterior ou periferia da cristandade). E é precisamente porque ela faz sair do lugar interior, conhecido e familiar que a peregrinação constitui um fator de unidade. De acordo com seu raio, ela favorece as trocas e as solidariedades entre aldeias vizinhas ou dá testemunho da coesão das entidades diocesanas ou regionais. Quanto às grandes peregrinações, elas fazem provar fisicamente, no próprio corpo dos peregrinos exaustos, a unidade da cristandade. Embora ele seja estrangeiro em todos os lugares que atravessa, o peregrino pode constatar que se encontra, apesar de tudo, em terra cristã, sempre encontrando asilo nas igrejas, em caso de necessidade. Em Jerusalém, Roma ou Santiago, ele pode sentir, sem ao menos refletir, que a fé que o colocou na estrada é partilhada pela unidade de povos com línguas incompreensíveis, pelos catalães ou pelos dinamarqueses, pelos bretões ou pelos húngaros. A travessia dos territórios (a mais longa possível, pois o destino encontra-se na periferia) e a convergência implicada pela peregrinação desenham, pela própria forma dos itinerários, a unidade da cristandade.

A peregrinação é, então, uma experiência prática pondo em relação entidades celulares que são a base da organização social. É verdade que nem todos os fiéis empreendem necessariamente uma peregrinação distante e, recentemente-

te, questionou-se a idéia segundo a qual a afluência a Santiago tenha sido tão considerável como o mito se deleitou por muito tempo em afirmar (Denise Péricard-Méa). Entretanto, pode-se muito bem admitir que apenas uma proporção limitada da população medieval empreendeu a viagem a Compostela (como a Jerusalém ou a Roma) sem por isso diminuir a função unificadora da peregrinação. Para que esta função opere, é suficiente, com efeito, que cada um conheça a possibilidade de realizar tal viagem, elabore o projeto ou experimente somente o desejo. Cada fiel deve ter encontrado ao menos um peregrino vindo de Compostela: este, pela narrativa das peripécias de sua viagem e pela descrição dos lugares visitados, pelos objetos trazidos (o certificado entregue na catedral galega, a concha ou outras insígnias compradas na vizinhança, talvez o cajado e o bernal usados no caminho), dá testemunho do fenômeno peregrino e inscreve na memória de todos que podem vê-lo ou escutá-lo a imagem desse vasto mundo, ao mesmo tempo tão diverso e uno, que se nomeia cristandade.

A peregrinação é, então, um deslocamento para o exterior e uma marca de unidade interna (e é voltando-se para o exterior que ela se torna garantia de coesão). Confrontar-se, nem que seja apenas simbolicamente, com o mundo infiel contribui para reafirmar a unidade da cristandade, enquanto, no nível mais local, o contato com o exterior e a travessia de um mundo estrangeiro reforçam a ligação com o lugar protetor e a valorização da *stabilitas loci*. O próprio sucesso da prática da peregrinação, é verdade, engendra algumas suspeitas, e certos clérigos, especialmente entre os cistercienses, não deixam de ironizar sobre viagens realizadas por vaidade ou curiosidade, para “ver lugares agradáveis ou belos monumentos”, como diz Honorius Augustodunensis no início do século XII. Eles afirmam, então, a superioridade da penitência de coração, feita no local, e valorizam, assim, uma exigência unilateral de estabilidade. Entretanto, apesar dessas críticas bastante limitadas, a rede hierarquizada das peregrinações medievais permite experimentar a unidade da cristandade ocidental, ao mesmo passo que reforça a coesão das estruturas locais. Os deslocamentos peregrinos e a ligação ao solo criada pelo encelulamento senhorial e paroquial aparecem, assim, como dois aspectos complementares da organização feudal do espaço. O princípio desta é, finalmente, “assegurar o máximo de estabilidade sem proibir as trocas necessárias” (Alain Guerreau). Nesse aspecto, a existência de um espaço polarizado pelos corpos santos e pela rede hierarquizada de santuários que atraem os fiéis é determinante.

Além disso, na Idade Média, a peregrinação não é apenas um deslocamento material; ela também é uma metáfora fundamental: toda a vida terrestre é pensada como uma peregrinação (entre muitos outros exemplos, o cisterciense Guilherme de Digulleville, no século XIV, intitula uma de suas obras *A Peregrina-*

nação da vida humana). O homem na terra é um peregrino caminhando em meio às provações mundanas e desejando atingir sua pátria celeste (o lugar do Pai divino) a fim de gozar da “estabilidade da morada eterna” (santo Agostinho). Poderia parecer paradoxal que o mundo do encelulamento, cujo ideal é a estabilidade local, conceba a vida terrestre como um deslocamento e o homem como um viajante (um *homo viator*, segundo um tema muito corrente na época). É que, em vista das exigências cristãs, o aqui embaixo é um vale de lágrimas, uma passagem transitória e exterior, por oposição ao verdadeiro lugar, objeto de todas as esperanças, que é o além celeste. Nesse sentido, a única verdadeira estabilidade é encontrada junto a Deus, enquanto o mundo terrestre, como todo espaço exterior, é associado a um deslocamento, sinônimo de perigo e de insegurança, de provação e de sofrimento.

De resto, tanto a peregrinação como a cruzada valorizam o movimento porque se trata de prática excepcional. Na cristandade existem, é verdade, alguns grupos que se movimentam muito, mercadores que viajam para longe e clérigos que, para estudar nas universidades mais reputadas, realizam longos périplos, abades que visitam os estabelecimentos postos sob sua autoridade e, mais tarde, frades mendicantes enviados de um convento a outro ao sabor das exigências da ordem e que praticam habitualmente a pregação itinerante. Mas, ainda aqui, esses deslocamentos só são valorizados na medida em que se constituem como exceções e contribuem para reforçar as estruturas de dominação que garantem a *stabilitas loci* da imensa maioria dos produtores. Além disso, tais viagens obedecem a imperativos precisos, diferentemente desses clérigos chamados giróvagos (ou goliardos), que não são vinculados a nenhuma função ou a nenhum lugar, e cuja instabilidade excessiva é vigorosamente denunciada. Entra-se, assim, na categoria dos vagabundos: estes, escapando ao princípio da estabilidade local, são incluídos por Bertoldo de Ratisbona (1210-72) na “família do Diabo” e são vítimas de uma repressão cada vez mais rigorosa a partir do século XIV.

A IGREJA, ARTICULAÇÃO DO LOCAL E DO UNIVERSAL

Por “universal” designa-se, aqui, a cristandade romana tomada em sua globalidade, quer dizer, um universal relativo (de resto, não poderia ser diferente, pois os valores universais nunca são mais do que a “universalização de valores particulares”, segundo a expressão de Pierre Bourdieu). O valor que essa totalidade pôde assumir através dos séculos medievais é, aliás, variável. Nos séculos V e VI, a

Igreja aparece essencialmente como uma coleção de dioceses, largamente autônomas. Cada bispo, detentor de um poder espiritual e temporal considerável, é senhor em seu domínio; e o bispo de Roma dispõe apenas de uma proeminência simbólica ainda mal estabelecida. Depois, a época carolíngia marca uma primeira afirmação da unidade cristã: sob instigação do imperador e do papa, Bento de Aniana unifica o movimento monástico ocidental com base na regra beneditina, enquanto a uniformização litúrgica difunde os hábitos romanos e eclipsa, pouco a pouco, as outras tradições. Enfim, a reforma eclesial dos séculos XI e XII e seus prolongamentos até o século XIII reforçam consideravelmente os poderes do papa, bem como sua proeminência simbólica. A centralização pontifícia torna-se, então, a forma concreta assumida pela unidade da cristandade. O papa é a sua encarnação e a projeta além dela mesma conclamando à cruzada ou, mais tarde, concedendo aos reinos ibéricos um direito de conquista, garantindo-lhes o monopólio indispensável à exploração do Novo Mundo (bula *Inter caetera* de Alexandre VI, em 1493; Tratado de Tordesilhas, em 1494).

Alteração da doutrina eucarística

A transformação da doutrina eucarística é, ao mesmo tempo, um indício e um instrumento da reorganização espacial da cristandade. Nos primeiros séculos do cristianismo, a celebração eucarística é concebida como um ato de memória (conforme as palavras de Cristo, que convida seus discípulos, no momento da Última Ceia, a refazer os mesmos gestos “em minha memória”). O pão e o vinho utilizados são, então, apenas os símbolos do corpo e do sangue de Cristo, servindo para comemorar seu sacrifício. Para Agostinho, Cristo está presente no sacramento como *figura*, de modo que entre a hóstia e o corpo de Cristo existe a mesma diferença que entre um signo e a coisa que ele significa. Prevalece, então, uma grande proximidade entre os fiéis e o altar, sobretudo porque os pães utilizados para o ritual são idênticos àqueles destinados à alimentação corrente e são oferecidos pelos membros da assistência. Depois, esses pães (denominados “oblata”) continuam a ser recebidos pelos clérigos, mas não são mais levados para o altar; e, a partir do século IX, são utilizados para o sacrifício pães não fermentados (ázimos). Essa distância em relação à realidade profana contribui para estabelecer uma separação entre os laicos e o altar (é, de resto, um dos aspectos da divergência com o Oriente bizantino, que conserva o uso do pão fermentado). No século IX aparece também a primeira polêmica importante em matéria eucarística. O liturgista Amalário de Metz e, sobretudo, Pascásio Radberto introduzem noções que se distanciam da concepção simbólica do

sacramento em vigor até então. A reação é forte e clérigos como Rábano Mauro e Ratramno de Corbie batalham para manter a teoria agostiniana. Mas o debate se esgota rapidamente, sem dar lugar a nenhuma definição doutrinal, como se tratasse de opiniões individuais que não requeriam a intervenção das autoridades eclesiásticas.

A polêmica é retomada em meados do século XI, momento em que a teologia eucarística começa verdadeiramente a se desenvolver. Berengário de Tours, um clérigo bem formado nas escolas da região do Loire e professor em Tours, provoca, por volta de 1040, uma indignação geral, embora não faça mais do que reafirmar as concepções tradicionais de Agostinho e de todos os autores anteriores ao século IX, confirmando-os com novas justificativas de natureza gramatical (em particular, uma análise profunda da fórmula central da missa “*hoc est corpus meum*”³¹). Numerosos autores, como Lanfranc du Bec ou Guitmond de Aversa, apoiados pelo papa Leão IX e Gregório VII e pelas principais figuras da reforma gregoriana, opõem-se, então, a Berengário. Convocado por numerosas assembleias eclesiásticas, ele é obrigado a retratar-se e suas concepções são condenadas por uma bula pontifícia em 1059. Isso mostra claramente que uma ortodoxia eucarística inteiramente nova está em vigor a partir de então. Não está mais em questão uma evocação simbólica e espiritual de Cristo, mas uma presença substancial do corpo de Cristo na hóstia. A bula de 1059 não hesita em afirmar que “o pão e o vinho são o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue de Cristo; eles são fisicamente tomados e verdadeiramente comidos pelos fiéis”. Doravante, explica-se que existe uma unidade essencial entre as três formas do *corpus Christi* (a hóstia consagrada, o corpo histórico de Cristo e a Igreja). Como a hóstia é assimilada ao corpo histórico de Cristo, pode-se afirmar que Cristo está realmente presente no sacramento. A hóstia não é mais, então, um símbolo que dá suporte a um ato de memória; ela faz experimentar a presença real de Cristo, presença não espiritual, mas material de seu “verdadeiro corpo”. Assim, quando o sacerdote consagra a hóstia, uma metamorfose se realiza (um “milagre”, diz Hugo de Saint-Victor): o pão e o vinho deixam de ser substancialmente pão e vinho; eles se transformam e se tornam essencialmente o corpo e o sangue de Cristo, mesmo se as espécies acidentais (as aparências) do pão e do vinho subsistam e permaneçam visíveis. É essa metamorfose que é nomeada pelo termo *transubstanciação*, atestado pela primeira vez na obra do teólogo Roberto Pullus, por volta de 1140, e que insiste judiciosamente sobre a transformação da substância sem fazer um prejulgamento acerca da manutenção das aparências acidentais.

31. “Eis meu corpo.” (N. T.)

Tal teoria, qualificada de realismo eucarístico, não tem nenhum fundamento nem nas Escrituras nem na tradição; ela supõe, então, resolver enormes dificuldades lógicas e intelectuais. Sua implantação é lenta, avançando à medida que são aperfeiçoadas as argumentações lógicas que permitem contrapor as múltiplas objeções possíveis. Além disso, em seu esforço para impor uma doutrina sem precedente, as proposições combativas do período entre 1050 e 1130 geram formulações bastante rudes, que insistem muito literalmente sobre a presença material do corpo de Cristo na hóstia e sobre sua ingestão pelos fiéis. Ora, os autores ulteriores não tardam em perceber as dificuldades de semelhantes afirmações, notadamente porque uma concepção exageradamente realista arrisca limitar Deus no tempo e no espaço. Finalmente, Tomás de Aquino propõe uma síntese nuançada e moderada. Para ele, a presença física de Cristo na hóstia realiza-se de uma maneira que não é material, mas invisível e espiritual, de modo que o corpo do Salvador é comido não sob sua forma natural, mas sob sua espécie sacramental. O essencial não é, entretanto, absolutamente posto em causa, a saber, a transubstanciação, a presença real e a identidade substancial da hóstia e do corpo histórico de Cristo.

Práticas inéditas manifestam o brilho recentemente adquirido pelo sacramento eucarístico. Assim, o gesto pelo qual o sacerdote eleva a hóstia, após suas palavras de consagração, aparece justamente na região de Tours, no século XI, como que para apoiar o realismo eucarístico em face dos perigos das teorias declaradas heterodoxas de Berengário. Depois, entre 1198 e 1203, o bispo de Paris, Eudes de Sully, prescreve o uso desse gesto em sua diocese, até que essa nova prática termina por se difundir em todo o Ocidente. Compreende-se a importância desse gesto, que torna sensível o efeito das palavras de consagração e sublinha o caráter extraordinário da transubstanciação que provocam. A elevação exibe a presença real de Cristo e a submete à adoração de todos. Esse gesto torna-se, então, tão importante que ele concentra a atenção dos fiéis, a tal ponto que assistir à elevação lhes pareça um substituto aceitável da comunhão. Isso não é surpreendente, se for lembrado que esta última permanece rara para a maioria dos fiéis, que não têm razões para ir além da obrigação anual fixada pelo Concílio de Latrão IV. É que a eucaristia é um objeto tão sagrado e, portanto, tão perigoso para o homem exposto ao pecado, que é melhor não ser excessivamente zeloso. Do mesmo modo, assistir à elevação parece uma maneira suficiente e menos arriscada de adorar a Deus e, no século XIII, são conhecidos fiéis que correm de uma igreja a outra para testemunhar o maior número possível de elevações. E se os teólogos sublinham que a visão da hóstia não é um sacramento, eles lhe atribuem, todavia, uma notável virtude espiritual, comparando-a à comunhão e qualificando-a de “mastigação pela visão” (*manducatio per visum*). Sem dúvida,

é para canalizar tal devoção e, mais largamente, para permitir o prolongamento do triunfo da presença real que a Igreja instaura uma nova festa dedicada ao próprio sacramento eucarístico: o *Corpus Christi*. Realizada em Liège desde os anos 1240, ela é oficializada pelo papa Urbano IV, em 1264, e floresce, sobretudo sob o estímulo do papa de Avignon Clemente V, no início do século XIV. No momento dessa festividade solene, a hóstia consagrada, exibida em um ostensório transparente e, assim, tornada visível a todos os fiéis, é levada em procissão sob um pálio através da cidade; depois, é celebrado um ofício especial, chamado *Corpus Christi* (cuja redação é devida a Tomás de Aquino). A procissão, que faz sair o objeto sagrado de seu próprio lugar (o que não deixa de ser perigoso), exhibe o poder sacralizado do clero, que toma posse do espaço urbano graças à deambulação de seu emblema maior, a hóstia.

Nos últimos séculos da Idade Média, a devoção eucarística adquire incessantemente importância crescente, cujo reverso é o horror suscitado pelas narrativas de profanação da hóstia. Frequentes a partir do século XIII, elas são comumente utilizadas contra os judeus (que são acusados, assim, de repetir contra o sacramento o crime cometido contra Jesus), mas, sobretudo, afiançam o realismo eucarístico: que prova da presença real é melhor do que uma hóstia que sangra? De resto, fora as narrativas de profanação, milagres cada vez mais frequentes concorrem para exacerbar o culto eucarístico: assim, o Menino Jesus aparece nas mãos do sacerdote no momento da elevação (como na visão do rei Eduardo, o Confessor, relatada por Mateus Paris, no século XIII; como vista na figura 31, na p. 363), a não ser que a hóstia sangre acima do altar ou se transforme em carvão ardente na boca de um mau sacerdote. Enfim, entre os simples fiéis, o desejo de ver a hóstia não se enfraquece, concorrendo sempre com a prática da comunhão. A eucaristia torna-se, assim, nos três últimos séculos da Idade Média, um “supersacramento”, superior a todos os outros, pois permite o contato, de maneira repetida, com a presença corporal de Cristo (Miri Rubin).

Por que uma doutrina eucarística tão nova é formulada entre os séculos XI e XII? Pode-se, sem muita dificuldade, sustentar que essa revolução doutrinal está em estreita relação com duas transformações sociais maiores desse mesmo período: o encelulamento e a acentuação da separação entre clérigos e laicos. Com toda a evidência, a doutrina da presença real ressalta a eminência do ritual eucarístico e lhe confere uma sacralidade espetacular reforçada. Ela atribui, então, um poder simbólico ampliado ao sacerdote, capaz de realizar um ato tão extraordinário como a transmutação do pão em carne e do vinho em sangue. A um só tempo, fora do domínio do natural (ou “contra-natureza”, diz o teólogo Simão de Tournai) e indispensável à salvação de todos, a operação realizada pelo sacerdote reforça sua sacralidade e justifica a distância que sepa-



31. Cristo aparece miraculosamente na hóstia, c. 1255-60 (abadia de Saint-Albans ou Westminster, História do santo rei Eduardo, Cambridge, University Library, Ee.3.59, p. 37/fl. 27)

Celebrando a missa, o sacerdote faz o gesto característico da elevação da hóstia. É então que, segundo o relato por vezes atribuído a Mateus Paris, o santo rei Eduardo, o Confessor, teria tido a visão do Menino Jesus nas mãos do sacerdote, no lugar da hóstia. Esse tipo de milagre, mencionado em vários relatos a partir do século XII, é uma maneira de confirmação exemplar da doutrina da transsubstanciação e da presença real. Com efeito, como fazer entender de melhor modo que a hóstia se torna *realmente* o corpo de Cristo e que este se torna *realmente* presente pelas palavras e pelos gestos do sacerdote?

ra clérigos e laicos. Podemos, então, afirmar a existência de um laço fundamental entre o reforço do poder clerical e o desenvolvimento da nova teologia da eucaristia (Miri Rubin). Isso é tornado ainda mais claro pelo fato de que, no século XII, no mesmo momento em que é instaurado o realismo eucarístico, o cálice é, salvo casos excepcionais, retirado dos laicos e o sacerdote passa a ser o único a comungar sob as duas espécies. A distância entre clérigos e laicos é marcada, assim, por uma diferença ritual bem visível, e uma reivindicação dos

partidários de Hus, no século xv, é que ela seja abolida e que se restitua aos laicos a comunhão sob as duas espécies. De maneira ainda mais clara, a maior parte dos hereges, notadamente os cátaros e os lolardos, e, depois, os reformados, contesta radicalmente a doutrina da presença real, transformada no fundamento do poder exorbitante reivindicado pela casta sacerdotal.

Realismo eucarístico, lugar sagrado e comunhão eclesial

Se o realismo eucarístico responde às necessidades de uma sociedade fundada sobre a separação radical entre clérigos e laicos, contribui igualmente para o ordenamento espacial do sistema feudal. Com efeito, a presença real valoriza o ritual local que se realiza em cada igreja, sobre cada altar: ali, naquele exato lugar, está verdadeiramente presente o corpo de Cristo. Ora, um evento tão extraordinário como a presença real do Salvador não pode se produzir senão em um lugar fortemente sacralizado, vigorosamente extraído do espaço terrestre normal. É por isso que o realismo eucarístico está estreitamente ligado à nova doutrina do lugar eclesiástico, estabelecida no mesmo momento e igualmente desprovida de fundamento nas Escrituras ou na Patrística, como bem demonstrou Dominique Iogna-Prat. Nos primeiros séculos do cristianismo, a questão do lugar onde seria realizada a celebração tem pouca importância; ela é quase sem interesse e qualquer mesa, por mais modesta que seja, pode servir de altar. A “reticência em relação ao enraizamento espacial das práticas de culto” domina então (Michel Lauwers), e Agostinho faz ainda esta pergunta irônica: “São os muros que fazem os cristãos?”. Uma primeira transformação intervém no fim do século iv, quando a presença de relíquias no altar é julgada útil e, mais tarde, em 401, considerada indispensável para a celebração da missa (santo Ambrósio explica que, do mesmo modo que as almas dos mártires aparecem sob o altar celeste do Apocalipse, os corpos dos santos devem se encontrar sob o altar terrestre). O lugar deixa de ser indiferente e a geografia sagrada de que falamos começa a se estabelecer: durante a Alta Idade Média, os grandes santuários perfumados e rutilantes, em meio a um mundo mal iluminado e malcheiroso, aparecem como “fragmentos de paraíso” (Peter Brown). A prática conserva, entretanto, certa maleabilidade e, na época carolíngia, é necessário condenar a celebração da eucaristia nas residências privadas e lembrar a indispensável presença das relíquias no altar.

É somente nos séculos xi e xii que o uso de um lugar sagrado é objeto de uma justificativa precisa, tornada necessária pela contestação dos hereges. Aqueles que são interrogados pelo Sínodo de Arras, em 1205, e os discípulos de Pedro de Bruis, no século seguinte, pretendem voltar à prática antiga e negam

radicalmente a necessidade do edifício cultural. Trata-se, a seus olhos, de uma realidade material desprovida de todo valor, enquanto somente a reunião dos fiéis e seu engajamento espiritual no ato da prece deveriam importar. Diante desse ataque, que visando à igreja-edifício ameaça a Igreja-instituição, os clérigos são obrigados a reagir e afirmar uma doutrina do lugar eclesial, enfatizando seu caráter necessário e sua sacralidade. Assim, embora seja necessário reconhecer com Agostinho que “Deus está em todo lugar e não aprisionado em algum lugar”, é possível afirmar a necessidade de um “lugar especial”, onde Deus esteja “mais presente” do que alhures (Atos de Arras), de um “lugar próprio”, que é “a morada privilegiada de Deus” e o quadro “das preces mais eficazes” (Pedro, o Venerável). Se todas as justificativas sublinham que o edifício cultural só tem sentido porque abriga a assembléia dos fiéis, não é menos claro que ele seja o símbolo da instituição sacerdotal e de seu poder sagrado (“Toda religião demanda um lugar onde os objetos do culto são venerados e onde as pessoas se ligam de modo mais íntimo àquilo que foi instituído”, diz ainda o abade de Cluny).

Doravante, o lugar sagrado é bem constituído pelo seu coração (o altar) e seu duplo invólucro (a igreja, consagrada por um ritual de dedicação progressivamente fundamentado, e o cemitério, também ele objeto de uma consagração). Do ponto de vista dos clérigos, o lugar sagrado assim definido é o único onde se opera, de maneira ao mesmo tempo tão permanente e tão intensa, o contato entre os homens e Deus (todavia, ele pode se produzir alhures, em situações excepcionais, até mesmo miraculosas, enquanto a simples prece, em qualquer lugar, é dotada de uma eficácia mais limitada). Além disso, o lugar de culto consiste de uma conjunção particular do espiritual e do material (segunda parte, capítulo IV). Ele é feito de pedras e um corpo material inscreve-se em seu coração (a relíquia), mas — e é isso que os contestadores não querem nem ouvir — ele é espiritualizado pelo ritual da consagração, que o transforma em imagem da Jerusalém celeste. É por isso que, nesse lugar e através do sacrifício ritual que nele se desenrola, uma comunicação privilegiada pode se estabelecer entre a terra e o céu, entre os homens e o divino. Assim, o realismo eucarístico, junto com a doutrina do lugar eucarístico que o acompanha, aporta uma contribuição decisiva para a valorização do centro de cada entidade paroquial e, então, para a polarização do espaço feudal.

Mas o sacramento eucarístico não se contenta em exaltar (e exigir ao mesmo tempo) a dignidade do lugar sagrado onde ele se realiza; ele introduz igualmente à dimensão universal da Igreja. Como toda refeição, a eucaristia é um rito comunitário, e, como aquele que é oferecido em sacrifício é o próprio Senhor, faz a provação ritual não somente da comunidade de indivíduos presentes, mas da comunidade de todos os cristãos, vivos ou mortos. A refeição eucarística faz

entrar, assim, na comunhão da Igreja universal, terrestre e celeste. Não se pode, com efeito, ignorar que a expressão “corpo de Cristo” designa, ao mesmo tempo, a hóstia consagrada e a Igreja (segunda parte, capítulo IV). Tornar realmente presente o corpo de Cristo na hóstia é, então, fazer existir a Igreja como corpo e como comunidade universal. Incorporando o corpo de Cristo (a hóstia), os fiéis *incorporam-se* ao corpo de Cristo (a Igreja). Então, o sacramento eucarístico, valorizado ao extremo pela presença real, manifesta ritualmente a unidade da cristandade.

A partir daí, todas as igrejas onde advém a presença real de Cristo podem aparecer seja como centros, seja como microcosmos à imagem do macrocosmo da cristandade e em estreita conjunção com ele. Mas a articulação do local e do universal manifesta-se também por uma dualidade entre as relíquias, associadas a uma figura santa que remete em geral a uma inserção local, e à hóstia que, como corpo de Cristo, assume um valor sobretudo universal. Se o altar é o lugar dessa dupla inserção, o edifício eclesial o é igualmente, pois, ao mesmo tempo, é associado ao santo que é o seu titular e à Igreja celeste, do qual é a imagem. No coração de cada paróquia se observa, então, o seguinte complexo: no centro do centro, o altar associado tanto ao corpo-relíquia de um santo como ao corpo-hóstia de Cristo; depois, o lugar eclesial sacralizado, reproduzindo, no mais das vezes, a forma do corpo crucificado de Jesus; enfim, o cemitério consagrado, lugar dos corpos-mortos. É esse dispositivo concêntrico de corpos associados que assegura a polarização do espaço local e a estabilidade dos seres vivos que o ocupam, ao mesmo tempo que põe cada lugar particular em comunhão com o corpo-Igreja da cristandade e em correspondência com a Igreja celeste. A instituição eclesial consegue, assim, por um jogo de articulações e remissões, associar a comunidade restrita (a paróquia) e a comunidade ampla (a cristandade), reforçando a coesão tanto de uma como de outra.

A imagem concêntrica do mundo

Não se pode concluir este capítulo sem extravasar as fronteiras da cristandade e evocar brevemente as concepções da terra e do universo. Estas prolongam, de resto, a visão concêntrica do espaço analisada até aqui. Deve-se, de início, relembrar a importância das margens da cristandade: zonas de conquista e de integração tardia, tanto em direção ao Norte e Leste como na Península Ibérica. Para além, estende-se o mundo não-cristão, aquele dos conflitos e das trocas com os muçulmanos, e, mais longe, a África profunda e o Extremo Oriente. Essas paragens não são totalmente ignoradas: desde antes da exploração metó-

dica das costas africanas pelos portugueses, o prestígio ameaçador dos tártaros, nos anos 1220, e, desde a estabilização do Império Mongol, a esperança de obter a conversão de seu chefe, o Grande Khan, suscita uma notável corrente de viajantes e de trocas, que se esgota somente por volta de 1400. O papado envia uma dezena de embaixadas, em particular a dos franciscanos João do Plan Carpin, em 1245, e Guilherme de Rubrouck, em 1253. Procuram-se os discípulos de são Tomás, suposto apóstolo das Índias, e algumas conversões são obtidas. Os irmãos Polo, ao mesmo tempo movidos por seus negócios e embaixadores da cristandade, chegam à China pela primeira vez em 1266, de onde trazem uma mensagem de Kubilai solicitando ao papa pregadores da fé católica; depois, em 1275 (dessa vez com o jovem Marco, autor do *Livro das maravilhas*), ficando dezesseis anos a serviço do Grande Khan, voltando depois para Veneza, via Sumatra e Índia. Embora os relatos desses viajantes tragam novas informações sobre um mundo do qual sublinham a ordem e a riqueza, eles não impedem absolutamente que o Oriente continue sendo o domínio do imaginário e do maravilhoso: o conhecimento adquirido em campo “aglutina-se às lendas preexistentes mais do que as substitui” (Paul Zumthor). Lá, vivem povos monstruosos que são já descritos pelos autores antigos, como Plínio e Solino e que Isidoro de Sevilha e Rábano Mauro fazem entrar no saber compartilhado pelos clérigos medievais, inclusive pelos mais doutos, como Alberto, o Grande, ou Roger Bacon: os cinocéfalos, homens com cabeça de cachorro, que se comunicam latindo, os panócios, bizarramente dotados de orelhas gigantes, os ciapodos, com um único pé, tão grande que eles o utilizam para se proteger do sol, os homens sem cabeça que têm o rosto no tronco, os opistópodes, que têm os pés invertidos, com os calcanhares virados para a frente, sem falar nos ciclopes, nos pigmeus e outros gigantes (figura 32, na p. 368). Lá, ainda (na Grande Muralha da China), são prisioneiros Gog e Magog, os povos que se abaterão sobre a cristandade no final dos tempos. Na Ásia, igualmente (ou na Etiópia), encontra-se o Preste João, soberano de um reino cristão onde reinam a justiça, a paz e a abundância. A carta que se supõe que ele endereçou ao imperador de Bizâncio circula no Ocidente a partir do século XIII e conhece difusão crescente até o século XVI. O papa Alexandre III envia-lhe uma mensagem em 1177; numerosos príncipes sonham selar uma aliança com ele e todos os viajantes que se aventuram no Oriente esforçam-se para localizar o mítico reino de João.

Mesmo se o saber geográfico é objeto de maior atenção a partir do século XII (e, sobretudo, a partir do fim do século XIII, com o aperfeiçoamento dos portulanos, cartas costeiras fundadas sobre a observação e uma estimativa das distâncias), as *mappae mundi* (representações do mundo mais do que mapas) só podiam ser extremamente esquemáticas e, no essencial, fantásticas. Assim, a



32. Os povos lendários dos confins, segundo as miniaturas do Livro das maravilhas, 1411-12 (Bibliothèque Nationale de France, Paris, ms. fr. 2810, fls. 29v. e 76v.)

Este manuscrito do *Livro das maravilhas*, compilação de relatos de viagem, foi encomendado pelo duque de Borgonha, João Sem Medo, a fim de oferecê-lo a seu tio, o duque João de Berry. O relato, notadamente o de Marco Polo, foi abundantemente ilustrado, muitas vezes forçando sua dimensão maravilhosa. Aqui, o iluminador, o mestre de Boucicaut, mostra os cinocéfalos das ilhas Adamã, enquanto Marco Polo menciona somente homens tão feios que se pareciam com cachorros. Do mesmo modo, quando o texto evoca as raças extremamente selvagens da Sibéria, a pintura as traduz recorrendo ao repertório clássico dos povos legendários (um homem sem cabeça com o rosto no tronco, um ciapodo protegendo-se do sol com seu enorme pé, e um ciclope). O fundo da miniatura mostra esboços de paisagens características do início do século XV.



33. *Mappa mundi* de Ebstorf, c. 1230-35 (Baixa-Saxônia, obra destruída).

Este vasto mapa-múndi de três metros e meio de diâmetro foi realizado pelo monastério beneditino de Ebstorf. Ele retoma, adaptando-o, o esquema clássico dos mapas em "T" (a Ásia na metade superior; a Europa no quarto inferior esquerdo; a África embaixo, à direita, o conjunto formando um círculo cercado pelo oceano). Os dois últimos continentes são separados pela principal zona marítima, de cor escura, que corresponde ao Mediterrâneo. As diferentes regiões são indicadas umas ao lado das outras, sem preocupação com a forma dos territórios. O mapa-múndi é, entretanto, saturado de informações (Jerusalém ao centro; edifícios emblemáticos dos diferentes povos conhecidos; monstros e espécies dos confins da terra, por exemplo, Gog e Magog além da Muralha da China). O mundo é circular e uno, à imagem de Cristo, cuja cabeça aparece a leste, os pés, a oeste, e as mãos, ao norte e ao sul.

mappa mundi de Ebstorf, gigantesca imagem de três metros e meio de diâmetro, realizada em um monastério beneditino de Luxemburgo por volta de 1235, retoma, como a maior parte das representações medievais, o esquema em “T” que divide o disco terrestre em três partes: no alto, a Ásia; embaixo, à direita, a África; embaixo, à esquerda, a Europa (figura 33, na p. 369). Jerusalém ocupa o umbigo do mundo, ao mesmo tempo que aquele do corpo de Cristo, cuja cabeça, as mãos e os pés aparecem nos quatro pontos cardeais. A terra-corpo de Cristo forma um vasto e único continente, drenado por uma densa rede de rios (entre os quais o Ganges, na Índia, e o Nilo, na África) e mares estreitos. Aqui, o mundo terrestre é uno (porque ele é o Cristo) e sua periferia é ocupada pelo oceano. Reencontra-se, assim, na escala do mundo, a visão concêntrica que ordena os espaços da cristandade: um centro; espaços cada vez mais distantes, todavia soldados pela metáfora corporal; depois, a periferia da periferia, o oceano, imensidão líquida bem adequada para marcar o desconhecido supremo e a exterioridade radical para um mundo fundado sobre o vínculo com a terra.

Tal imagem é unanimemente partilhada, independentemente do fato de que se conceba a Terra como sendo plana ou esférica. As duas idéias coexistiram durante a Idade Média, dando lugar muitas vezes a misturas mais ou menos coerentes (William Randles). Para os partidários da Terra plana, como Cosmas Indicopleustas e Isidoro de Sevilha, o oceano marca o limite do disco terrestre, habitado de um só lado. Em revanche, João de Mandeville, cujo *Livro*, redigido em 1356 e destinado a grande sucesso, fornece uma espécie de síntese do saber geográfico medieval, admitindo, na seqüência de autores como Beda, o Venerável, Guilherme de Conches ou Brunetto Latini (1250), o caráter esférico da Terra: “inteiramente redonda como uma maçã”. Não sem contradições, ele afirma que o mundo é habitado em todas as suas partes e estima ser possível explorar todos os mares do globo, a despeito dos riscos de tal empresa. A concepção esférica do mundo é confirmada pela redescoberta de Ptolomeu, autor grego do século II, cuja obra é traduzida e transformada em mapas em Florença (1409), depois em Augsburg (1482). Se, desde o século XIII, a esfericidade ganha terreno entre a maioria de autores, ela se torna, ao longo dos séculos seguintes, a concepção unânime dos homens de saber. Assim, por volta de 1410, é um mundo esférico que é descrito pela *Imago Mundi* do cardeal Pedro de Ailly, uma obra sobre a qual Cristóvão Colombo meditará e anotará abundantemente.

Mas a oposição entre as formas plana e esférica da Terra não é, talvez, a mais determinante, sem dúvida porque este ponto é indiferente em relação à representação concêntrica do espaço, então dominante. A questão principal que ocupa os espíritos no final da Idade Média consiste principalmente em avaliar os riscos em que se incorre ao se afastar do mundo habitado conhecido (o ecúmeno)

e se lançar na imensidão do oceano que a bordeja (problema, desta feita, extremamente dependente da percepção concêntrica e da oposição interior/exterior). Para todos, tratando-se de zonas eminentemente periféricas, o perigo só pode ser considerável. E, como se disse, a força de Cristóvão Colombo não está em sua opção em favor da forma esférica, pouco singular e não desprovida de ambi-güidade, mas no fato de estar convencido, em decorrência de erros de cálculos que acentuavam os de Ptolomeu — e contra a opinião corrente, partilhada especialmente pela comissão encarregada de avaliar o seu projeto —, que, entre o Ocidente e a Ásia havia apenas um “mar estreito”, reduzindo consideravelmente, assim, a exterioridade ameaçadora do desconhecido oceânico.

Enfim, a concepção do universo projeta na escala cósmica a representação concêntrica do espaço. Ela se funda, com efeito, sobre o modelo grego das esferas celestes, formulado notadamente por Aristóteles. No centro, encontra-se a Terra, cercada de esferas ocupadas pelos diferentes astros conhecidos (começando pela Lua e pelo Sol, seguidos pelos planetas, como Marte e Vênus). A Idade Média prolonga com frequência essa imagem de esferas celestes, dispondo no céu empíreo a hierarquia das nove ordens angélicas. Assim, o universo inteiro organiza-se segundo uma lógica concêntrica, de modo que macrocosmo e microcosmo se correspondem, conforme a lógica cristã das correspondências. Até o fim da Idade Média, a possibilidade de pensar um universo infinito, debatida pelos teólogos do século XIV, permanece marginal — o franciscano Tomás Bradwardine, mestre em Oxford, é a exceção — e sem verdadeiro alcance. Ainda será preciso esperar três séculos para que desabem “as esferas celestes que mantinham unido o belo cosmo de Aristóteles” (Alexandre Koyré). Desde 1584, Giordano Bruno lança, entretanto, afirmações tão contrárias à lógica do espaço polarizado medieval que elas acabam por lhe valer a fogueira: “Não existem pontos no espaço que possam formar pólos definidos e determinados para a nossa Terra; da mesma maneira, esta não forma um pólo definido e determinado para nenhum outro ponto do espaço. [...] A partir de pontos de vista diferentes, todos podem ser vistos como centro ou como pontos da circunferência. [...] A Terra não é o centro do universo; ela só é central em relação ao nosso próprio espaço circundante... Desde que supnhamos um corpo de tamanho ínfimo, deve-se renunciar a lhe atribuir um centro ou uma periferia” (*De l'infinito universo e mundi*).

* * *

CONCLUSÃO: DOMINÂNCIA ESPACIAL NA IDADE MÉDIA, DOMINÂNCIA TEMPORAL HOJE

A partir daqui, é possível contar entre as características fundamentais do feudalismo a tensão entre fragmentação e unidade; a articulação entre encelulamento paroquial e o fato de pertencer à cristandade, assim como a articulação entre *stabilitas loci* e mobilidade (tratando-se deste último ponto, é possível distinguir, de uma parte e outra da norma social de vínculo ao solo, distanciamentos positivos — a deambulação penitencial e, depois, a peregrinação e a cruzada — e distanciamentos negativos — a vagabundagem e o banimento). Três elementos, ao menos, concorrem para tal resultado. Em primeiro lugar, a criação da malha paroquial ordena cada célula em torno de um pólo formado pelo edifício cultural sacralizado e o cemitério consagrado, tendo, em seu coração, o altar e suas relíquias, onde a eucaristia faz ocorrer a presença de Cristo e realiza a unidade da Igreja universal. Em segundo lugar, o desenvolvimento sistemático da oposição interior/exterior, notadamente pela prática de peregrinação, associa as experiências da exterioridade ao perigo e reforça o vínculo com o próprio lugar, protetor e familiar. Enfim, o estabelecimento de uma geografia sagrada estrutura um espaço heterogêneo e hierarquizado, polarizado pelos santos e suas relíquias. Esta organização que “assegura o máximo de estabilidade possível, ao mesmo tempo que permite as trocas necessárias” e que fixa os homens na região de conhecimento, ao mesmo passo que afirma o fato de pertencerem a uma entidade tida como universal, sugere quanto a contribuição da Igreja ao ordenamento da sociedade feudal é decisiva. Não é surpreendente que uma das contribuições maiores da Igreja à organização das colônias americanas tenha consistido de uma prática sistemática de deslocamentos e reagrupamentos das populações indígenas (as *reducciones* e *congregaciones*), que criam novas aldeias cujo centro é, evidentemente, uma igreja (no caso de Bartolomeu de Las Casas, por exemplo, nota-se, desde seus primeiros projetos de colonização pacífica, em 1551 e 1520, uma verdadeira obsessão para organizar os índios em *aldeias*). Como fruto de sua secular experiência na *congregatio hominum* da Europa Ocidental, a Igreja sabe que o controle das populações passa por seu reagrupamento e sua fixação ao solo. Tal é, em todo caso, o princípio indispensável ao funcionamento da sociedade feudal ocidental e, igualmente ao que parece, do “feudalismo dependente” implantado no Novo Mundo.

Se o feudalismo é caracterizado por uma “dominação espacial”, isso não ocorre mais hoje. No mundo contemporâneo, é o tempo que parece constituir o ponto nodal da organização social, pois, com base no assalariamento e no cálculo do tempo de trabalho — forma sempre dominante das relações de produção —, desenvolveram-se conseqüências múltiplas para seres apressados, submetidos à

“tirania dos relógios” e à compulsão de saber que horas são. Uma regra faz sentir seus efeitos sobre todos os aspectos da vida: “tempo é dinheiro”. Inversamente, na sociedade medieval, o coração da organização social e das relações de produção dependia da relação com o espaço: a primeira condição do funcionamento do sistema feudal era a fixação dos homens ao solo, sua integração em uma célula espacial restrita, na qual se entrelaçam (sem se sobrepor) poder senhorial, comunidade aldeã e quadro paroquial — uma célula na qual deviam ser batizados, quitar as obrigações eclesiais e senhoriais e, por fim, ser enterrados para se juntar na morte à comunidade dos ancestrais. Hoje, quando o lugar está em via de não ser mais percebido como uma dimensão necessária dos seres e dos eventos, quando as manifestações da mercadoria podem ocorrer indiferentemente em qualquer ponto do globo, estamos em via de perder esse sentido da localização. Nós vivemos, é verdade, o paradoxo de uma “globalização fragmentada”, que multiplica as fronteiras, exacerba sangrentas loucuras de identidade e requer um desenvolvimento mundial desigual. Entretanto, o mercado prolonga, nos domínios que o favorecem, sua obra de homogeneização e de banalização espaciais, iniciada no século XVIII, a tal ponto que a uniformização mercantil mina sorrateiramente a especificidade dos lugares e que as possibilidades técnicas de mobilidade e de comunicação levam, por vezes, a esquecer a espacialidade como dimensão intrínseca da existência humana (a qual não poderia existir a não ser *estando aí*, em algum lugar). No momento em que as fábricas e os escritórios são incessantemente deslocados em busca de uma mão-de-obra menos custosa, poder-se-ia dizer que a *deslocalização* torna-se uma característica geral do mundo contemporâneo, na medida em que a extensão sem limites do mercado tende a eclipsar a dimensão espacial e a fazer desaparecer a relação com o próprio lugar como traço fundamental da experiência humana.

É sintomático que o principal castigo imposto pelas justiças modernas — fora a pena de morte e apesar do recurso à proibição de moradia — seja a prisão: privação de liberdade e entrave à capacidade de deslocamento, localização forçada por decorrência. Na Idade Média, a prisão era uma pena muito acessória, enquanto o banimento era, ao contrário, essencial (Hannah Zaremska). Ruptura do laço entre o indivíduo e seu lugar, o exílio era uma quase-morte social, pois os banidos tinham grande dificuldade para refazer sua vida alhures: “Nesta sociedade de honra, vale mais ser um homem morto que um homem ultrajado? De certo modo, o exílio é pior que a morte” (Claude Gauvard). Ao inverso do princípio de *stabilitas loci*, o banimento constituía uma obrigação de deslocamento, *deslocalização* forçada, ou seja, o exato inverso do castigo carcerário. Coerção principalmente espacial de um lado, coerção essencialmente temporal do outro: aí está, dito de modo muito esquemático, uma das marcas de distinção radical entre o mundo medieval e o mundo contemporâneo.

III

A LÓGICA DA SALVAÇÃO

NÃO SE PODE COMPREENDER o homem medieval, sua vida em sociedade, suas crenças e seus atos sem se considerar o inverso do mundo dos vivos: o domínio dos mortos, onde cada um deve, finalmente, receber uma retribuição à sua altura, danação eterna ou beatitude paradisíaca. Não seria possível, então, apresentar os espaços e as paisagens do Ocidente medieval sem se aventurar nesses reinos invisíveis, aterrorizantes ou apaziguadores, onde habitam as almas dos defuntos e onde os corpos ressuscitados após o Juízo Final devem encontrá-las. Na Idade Média, o aqui embaixo não é concebido sem o além. Parte integrante do universo do homem medieval, o além lhe confere seu verdadeiro sentido e lhe traça sua verdadeira perspectiva. O medo do inferno e a esperança do paraíso devem guiar o comportamento de cada um; e a própria organização da sociedade é fundada sobre a importância do outro mundo, pois a posição dominante dos clérigos se justifica, em última instância, pela missão que lhes incumbe de conduzir os fiéis até a salvação.

Para a cristandade medieval, o além é o lugar onde se realiza a justiça divina, onde se revela a verdade do mundo. Enquanto nas desordens do aqui embaixo a justiça é muitas vezes ultrajada e a verdade, violada, o além permite ver a realização da ordem divina. A Idade Média concebe o aqui embaixo como um universo “figural”, um mundo de pálidas figuras que só anunciam imperfeitamente as revelações futuras do outro mundo (Eric Auerbach). Não são os mortos que são as sombras dos vivos, mas os vivos que são as sombras dos mortos. É por isso que Dante, quando quer estabelecer o atlas completo das realidades humanas, abandona o aqui embaixo e se lança, para nos dar a sua *Divina comédia*, na exploração tão exaustiva quanto possível dos lugares do além-túmulo. O além ordena a visão medieval do mundo; ele é um modelo perfeito, em função do qual se julga o aqui embaixo e cuja implicação é a maneira de reger a sociedade dos homens.

A oposição entre o aqui embaixo e o além é inseparável da dualidade moral que estrutura o pensamento cristão. Essa dualidade é, de resto, o fundamento do modelo das duas cidades, que Agostinho lega à Idade Média e em virtude do qual o mundo se divide em dois conjuntos opostos: a cidade de Deus, que reúne os justos daqui de baixo e a Igreja celeste; a cidade do Diabo, da qual fazem parte tanto os seres vivos atormentados pelo pecado como os danados e os diabos que povoam o inferno. Segundo essa visão, a oposição entre o bem e o mal prevalece sobre aquela entre o aqui embaixo e o além, pois cada cidade engloba uma parte deste mundo e uma parte do outro. Não é menos verdade que a dualidade do além submete o universo à sua polaridade, pois ele é a residência privilegiada das forças sobrenaturais: Deus em seu trono no reino dos céus, cercado pela corte de anjos e de santos; Satã, “imperador do reino de dor”, segundo as palavras de Dante. O além é, igualmente, o ponto de perspectiva que obriga a ler cada ato humano através de uma grade moral dual, como pecado passível da danação ou como virtude merecedora da beatitude do céu. A *Regula bullata*, aceita pela Ordem Franciscana, não resume, do modo mais lapidar possível, o objetivo da pregação dos frades, “anunciar aos fiéis os vícios e as virtudes, a pena e a glória”? O conjunto dessas dualidades morais concorre para ativar a exigência fundamental em nome da qual a Igreja pretende governar a sociedade cristã: prover a sua salvação.

A GUERRA ENTRE O BEM E O MAL

O mundo, campo de batalha entre vícios e virtudes

A oposição entre o bem e o mal é essencial no cristianismo medieval. Os pecados e as virtudes constituem categorias fundamentais para ordenar a leitura do mundo, tanto de sua história (desde a queda dos anjos e o pecado de Adão e Eva até o Juízo Final) como de seu presente (todas as atitudes humanas devem ser louvadas como virtudes ou denunciadas como vícios) e de seu futuro (o destino no além é a consequência das boas ou das más ações realizadas na terra). Nenhuma realidade escapa a esse crivo temerário, que dá lugar a um discurso moral de amplitude estupefata, do qual a Igreja se esforça para assegurar os fundamentos teológicos, analisando a natureza de cada pecado e de cada virtude, e para promover o uso pastoral, produzindo classificações eficazes e adaptando incessantemente as categorias morais às realidades sociais. O enorme sucesso

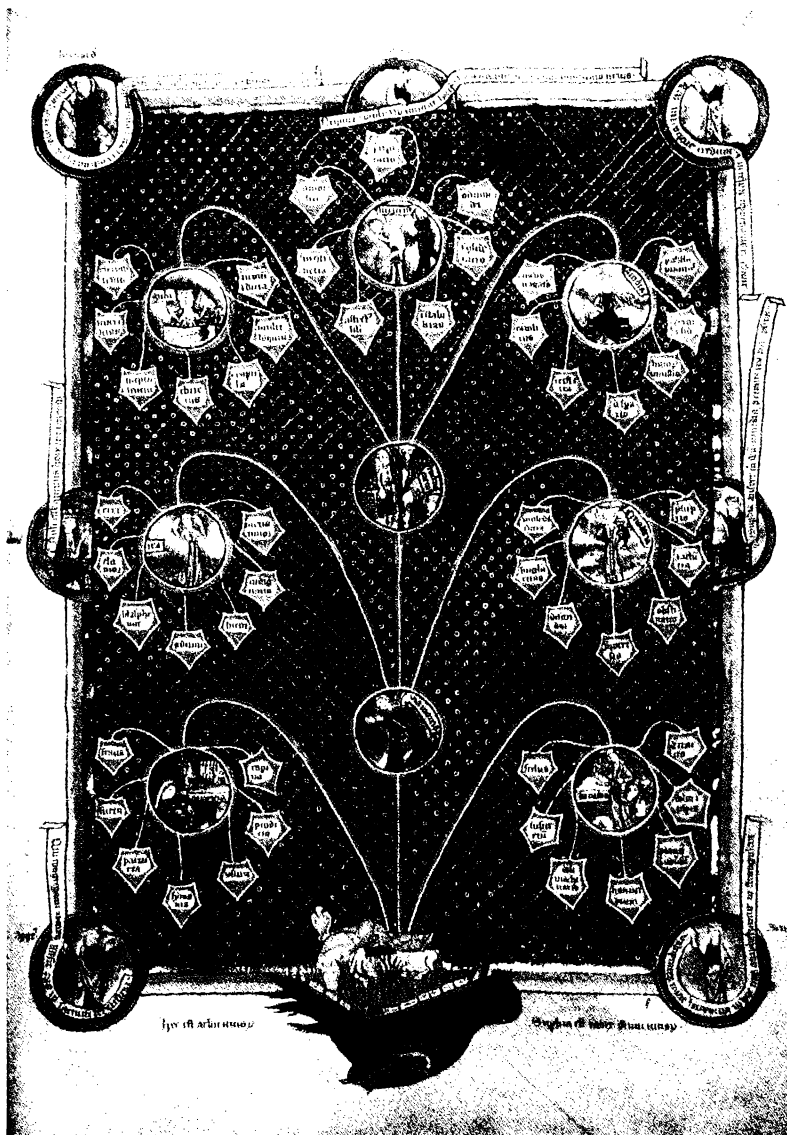
da moral dos vícios e virtudes liga-se ao fato de que ela oferece um discurso totalizante sobre o mundo ou, mais exatamente, um discurso sobre a ordem da sociedade conforme os critérios clericais. Ao mesmo tempo, a dualidade moral é a justificativa fundamental da intervenção da Igreja na sociedade, que visa liberar os homens do pecado, protegê-los do mal e mantê-los no correto caminho que leva à salvação.

Entretanto, para chegar a isso, terá sido necessário o gênio de santo Agostinho, que lega à cristandade medieval sua doutrina do pecado original. Ela é forjada no decorrer de sua luta contra Pelágio e seus discípulos, os quais, para melhor exaltar a liberdade do homem, afirmam que o pecado original não manchou inteiramente a vontade do indivíduo e que cada um pode, portanto, encontrar em si a força para elevar-se até Deus. Rejeitando essa visão otimista e heróica, Agostinho insiste sobre o rebaixamento da natureza humana. Para ele, o pecado original é transmitido a cada homem, que, então, nasce pecador antes mesmo de ter realizado algo. E não é somente a pena do pecado original que é transmitida assim (conforme a advertência que Deus enuncia a Adão e Eva), mas também a própria falta. A humanidade inteira é parte integrante do pecado do primeiro casal e é coletivamente responsável por ele. O peso dessa falta afeta, até o nível mais profundo, a vontade do homem e torna suspeito o exercício de sua liberdade, que o leva, geralmente, para o mal. Igualmente, na mesma medida em que ela deprecia o homem, a teologia agostiniana reforça a importância do batismo e valoriza com maior força sua necessidade indispensável: se o sacramento purificador não restitui totalmente ao homem a pureza de suas origens edênicas, ao menos apaga o peso massacrante da falta original e lhe oferece a oportunidade quase inesperada de sua redenção. A sombria teoria de Agostinho demonstra, assim, que o homem não pode se salvar sozinho e que tem necessidade, para tanto, do socorro insubstituível das instituições e, em primeiro lugar, da Igreja; apenas a mediação desta pode atrair sobre ele a graça divina e lhe permitir evitar as emboscadas que semeiam o caminho da salvação.

Entre as virtudes e os vícios, só pode existir uma luta sem tréguas. A *Psychomachia* do poeta Prudêncio (século v), obra destinada a amplo sucesso, descreve os combates épicos a que se lançam as personificações armadas dos vícios e das virtudes (por exemplo, Fé contra Idolatria, Paciência contra Cólera, Humildade contra Soberba). Entretanto, tratando-se das virtudes, as classificações utilizadas ao longo da Idade Média são múltiplas e variáveis, e é possível mencionar notadamente as obras de misericórdia (Mat 25) e os sete dons do Espírito Santo (Is 11). Uma das principais tipologias é, sem nenhuma dúvida, a das sete virtudes: quatro virtudes cardeais (prudência, justiça, temperança e força) e três

virtudes teologais (caridade, fé e esperança). As primeiras são tomadas de empréstimo a Platão e Cícero, enquanto as últimas são criações especificamente cristãs (1 Cor 13). Embora de origens distintas, elas são associadas, a partir do século XII, para formar o septenário das virtudes. O recurso a este não é, todavia, desprovido de problema, em primeiro lugar porque ele não se contrapõe, ponto a ponto, aos sete pecados capitais, mas também porque ele não inclui certos valores cristãos fundamentais. É por isso que a humildade, particularmente essencial no mundo monástico e considerada a mãe de todas as virtudes, deve em geral ser acrescentada em epígrafe ao septenário ou à raiz da árvore do bem, da qual florescem as virtudes. Entretanto, a preeminência da humildade pode ser contestada em benefício da caridade, tida como a primeira das virtudes por São Paulo e que se beneficia, também ela, no seio do septenário, da posição de mãe das virtudes. Com efeito, no pensamento medieval, ela adquire importância considerável, pois significa, a um só tempo, o amor ao próximo e o amor a Deus, constituindo, assim, o próprio fundamento do laço social e da organização da cristandade. Quanto às outras virtudes do septenário, são certamente a justiça e a fé que se beneficiam do eco social mais manifesto.

Os pecados são ordenados muito mais precocemente em um septenário, em primeiro lugar com João Cassiano, monge vindo do Egito para Marselha no início do século V, e sobretudo na *Moralia in Job*, de Gregório, o Grande, que lhe dá sua forma canônica para a Idade Média (orgulho, inveja, ira, preguiça, avareza, gula e luxúria). Esses pecados são ditos capitais porque se engendram uns aos outros e, sobretudo, porque cada um deles é o ponto de partida de ramificações que dão nascimento a numerosos pecados derivados, assim como é representado pelas árvores dos vícios que se multiplicam na seqüência do *Liber floridus* de Lamberto de Saint-Omer, por volta de 1120 (figura 34, na p. 378). É verdade que o septenário sofre a concorrência de outras classificações e, por vezes, deve dar lugar a categorias novas, como os pecados da fala que, a partir do século XIII, reagrupam todas as faltas cometidas quando se fala, desde a blasfêmia e a injúria até a maledicência e a mentira — ou quando se cala indevidamente (*taciturnitas*). Entretanto, ao mesmo tempo, o papel do septenário apenas se reforça, especialmente graças à *Summa confessorum* do inglês Tomás de Chobham, em 1210-15, e, pouco depois, à *Suma dos vícios e das virtudes* do dominicano Guilherme Peyraut, a mais importante no gênero. Ela consagra o triunfo do septenário e faz dele o “ponto cardeal da pastoral cristã”, bem estudado por Carla Casagrande e Silvana Vecchio.



34. A árvore dos vícios, c. 1300 (*Verger de Soulas*, Bibliothèque Nationale de France, Paris, ms. fr. 9220, fl. 6). A "árvore dos vícios", como a nomeia a inscrição, emerge da garganta do inferno. Em meio às flamas, um cavaleiro com um falcão no punho e caindo de sua montaria simboliza o orgulho, "raiz de todos os vícios" e, por excelência, pecado dos dominantes. Do tronco da árvore nascem sete galhos que terminam com um medalhão correspondendo a um dos pecados capitais, com suas subdivisões indicadas nas folhas. Da esquerda para a direita: a avareza (um homem tranca suas riquezas em um cofre); a ira (uma mulher arranca seus cabelos); a gula (Janus à mesa); a luxúria (uma mulher nua segurando um espelho e tentada pelo diabo); a preguiça (um personagem sentado, como que prostrado); a vanglória (uma mulher segurando uma taça e um livro); a inveja (uma mulher com uma serpente em torno do pescoço).

Discurso sobre os vícios, discurso sobre a ordem social

O sucesso considerável do septenário é explicado por sua notável eficácia sintética e por sua capacidade de adaptar-se às realidades sociais em permanente transformação. Tratar dos pecados significa, com efeito, sustentar um discurso sobre a boa ordem da sociedade. O orgulho é, por excelência, o pecado dos dominantes, clérigos ou aristocratas, que, exaltados pela sua posição, são vítimas de um excessivo desejo de elevação e terminam por infringir a obediência e a submissão que convém manifestar perante Deus (figura 34, na p. 378). A inveja é o ciúme que se exerce entre semelhantes (em particular, nos meios em que a competição é viva, como entre cortesãos ou entre universitários), mas ela é, sobretudo, o vício das classes inferiores, que repugnam sua posição de dominados e lançam um olhar maldoso em direção ao topo da sociedade. Enfim, a ira estigmatiza a violência e a agressividade que se manifestam no corpo social, sob suas formas mais variadas, desde o insulto e o homicídio até a blasfêmia e a rixa (figura 37, na p. 398). Esses três pecados rompem, então, a harmonia hierárquica da sociedade cristã, atentando contra a justa medida do poder exercido pelos dominantes, contra a submissão que os dominados devem manifestar, e contra a concórdia que deve reunir a todos no vínculo da caridade.

A evolução dos outros pecados capitais não é menos notável. A preguiça (também chamada acédia e tristeza) é, sem dúvida, o pecado cujo sentido se transforma mais claramente ao longo da Idade Média. No início, ela é um vício essencialmente monástico, que traz a marca de sua origem (o pensamento dos eremitas do deserto egípcio, transmitido por Cassiano e Gregório) e dos valores dominantes durante a Alta Idade Média. Ela se refere, então, ao desalento do monge, ao desgosto pela solidão e à melancolia que o assolam para desviá-lo de Deus e lhe fazer abandonar sua vocação. Mas, no contexto da Idade Média Central, ela muda radicalmente de sentido e visa principalmente, em Guilherme Peyraut e aqueles inspirados por ele, à ociosidade, considerada, a partir do século XIII, a mãe de todos os vícios (o que designa *a contrario* o trabalho como a função legítima da terceira ordem da sociedade). Diferentemente de seu sentido monástico inicial, a preguiça é, então, associada principalmente aos laicos, que não cumprem seu ofício como *laboratores* ou que negligenciam seus deveres para com Deus.

Uma outra evolução notável é a promoção da avareza que, a partir do século XII, rivaliza com o orgulho pelo primado no seio do septenário (Lester Little). Se é verdade que o orgulho atenta contra a virtude cristã da humildade, ele aparece, de início, como um pecado feudal e clerical; sua preeminência é iniciada

pelas inquietudes suscitadas pela importância crescente do dinheiro na vida social. Proliferam discursos e sermões sobre a avareza, e o capítulo que lhe é consagrado nas *Sumas*, a começar pela de Guilherme Peyraut, é geralmente o mais alentado. A condenação da avareza torna-se cada vez mais um ataque contra a usura, pecado profissional dos mercadores e dos banqueiros. Ela é fundamentalmente uma manifestação do amor excessivo aos bens materiais, que a Igreja opõe ao desejo dos bens espirituais. A avareza rompe, então, com a exigência de circulação generalizada que Deus institui, sob o nome de *caritas*, como princípio que rege a ordem social (e os clérigos medievais retomam, para denunciar o entesouramento culpado do avaro, a metáfora de Ambrósio de Milão, que opõe o poço inutilizado, cuja água estagnada se corrompe, e aquele em que a água escoa, límpida e boa para beber). Enfim, se a condenação da luxúria está, desde o princípio, no centro da cultura cristã do pecado, sua importância é ainda mais reforçada, a partir do século XII, no momento em que o celibato é definido como uma obrigação estrita dos clérigos e a nova doutrina do casamento impõe aos laicos regras mais coercitivas. No geral, o discurso sobre os pecados, amplamente assumido pelas ordens mendicantes a partir do século XIII, ecoa as transformações sociais e, em particular, o desenvolvimento das cidades. Ele confere uma atenção crescente ao universo dos laicos, não para reconhecer positivamente os seus valores específicos, mas para denunciar mais eficazmente seus defeitos e para ordená-lo conforme os valores da Igreja.

O discurso dos vícios, ao mesmo tempo denuncia do mal e ocasião de inculcar as atitudes legítimas, é um instrumento excepcional, pelo qual a Igreja difunde seus valores no seio da sociedade e aumenta seu controle sobre ela. Se consegue isso com tanto sucesso não é apenas porque ela empreende uma exploração exaustiva e minuciosa dos sentimentos e das paixões, que se inscreve em uma arqueologia da psicologia ocidental; é também porque ela faz ver, ao mesmo tempo, o mal e o remédio que pode curá-lo. Melhor ainda, ela reivindica o monopólio dos meios que permitem apagar o pecado ou, ao menos, escapar de suas conseqüências funestas. Somente ela confere o batismo, que lava a mancha do pecado original e abre as portas do paraíso. Somente ela concede o perdão dos pecados capitais pelo sacramento da penitência, cuja forma por excelência vem a ser a confissão, a partir do Concílio de Latrão IV, sem falar de outros meios, como as indulgências, que diminuem ou anulam a penitência requerida para perdão das faltas. Assim, se a pastoral do pecado, cujo desenvolvimento nos últimos séculos da Idade Média é considerável, visa aguçar a culpabilidade dos fiéis, ela é também, e sobretudo, a valorização dos meios de salvação oferecidos pelos clérigos. A confissão é, seguramente, o principal deles, e é, aliás, para o uso dos confessores que o essencial do discurso sobre os vícios é produzido,

através da profusão das sumas morais, dos manuais de confissão e dos exames de consciência. A confissão adquire, com efeito, uma importância estratégica, pois a condição do perdão é a declaração de culpa e, como preço da tranquilidade da alma, os clérigos arrogam-se o direito de um olhar sobre a vida dos fiéis que mergulha até o mais íntimo das consciências.

O diabo, “príncipe deste mundo”

Por trás do combate entre vícios e virtudes perfila-se uma outra luta, ainda mais fundamental. Com efeito, o diabo e suas tropas demoníacas tentam os homens e os induzem ao pecado, enquanto Deus e seus exércitos celestes esforçam-se para protegê-los e incitá-los à virtude. O mundo é o teatro desse confronto permanente e dramático entre o Criador e Satã. Uma das criações mais originais do cristianismo e praticamente ignorado no Antigo Testamento, seu papel é valorizado principalmente pelo Evangelho, que faz dele “príncipe deste mundo” (Jo 12), “o deus deste mundo secular” (II Cor 4). Ele sintetiza, então, a multidão dos espíritos demoníacos que pululam no judaísmo popular, ao mesmo tempo que procede da dissociação da figura ambivalente de Jeová, deus tanto de cólera e de castigo como benfeitor. É então, recorrendo principalmente à literatura apócrifa judaica (sobretudo o *Livro de Henoch*, do século II a.C.), que é precisado o mito da queda dos anjos, que constitui o ato de nascimento do diabo e marca a entrada do mal no universo. Se no relato inicial a queda é a consequência do desejo dos demônios, que foram seduzidos pela beleza das mulheres, a partir do século IV ela é explicada pelo orgulho do primeiro dos anjos, Lúcifer, desejoso de se igualar a Deus e por isso expulso do céu junto com todos os anjos rebeldes aliados à sua pretensão insana.

Ao longo da Idade Média, a importância da figura do Maligno é constantemente reforçada, tanto nos textos como nas imagens, nas quais ele só aparece a partir do século IX. No mais, é somente por volta do ano mil que encontra um lugar digno dele, quando se desenvolve uma representação específica que sublinha sua monstruosidade e sua animalidade, manifestando assim seu poderio hostil de modo sempre mais insistente (figuras 36 e 37, nas pp. 390 e 398). Entretanto, mesmo se o cristianismo faz do universo o teatro de uma luta entre Deus e Satã, não se poderia assimilá-lo às doutrinas dualistas. Ao contrário, opondo-se à religião de Mani (216-77) e de seus discípulos, os maniqueus, e, mais tarde, ao catarismo, o cristianismo medieval procura se distanciar do dualismo (segundo o qual o mundo material é a criação de um princípio do mal, totalmente independente de Deus). A doutrina cristã tem Deus por senhor e

criador de todas as coisas, e a narrativa da queda dos anjos mostra que Satã e os diabos são criaturas, anjos caídos que, como repetem os clérigos disputando entre si para ver quem o diz melhor, não podem agir senão com a permissão de Deus. Preocupado em afastar o mais possível o risco dualista, são Tomás insiste mesmo sobre o fato de que os demônios foram criados bons e que eles são maus por vontade, e não por natureza. Entretanto, o poder do “príncipe deste mundo” é aparentemente tão extenso que a doutrina parece, por vezes, eclipsar-se um pouco em proveito de um aspecto profundamente vivido, que lhe concede *de facto* uma ampla autonomia de ação. Toda a história do mundo parece marcada pela intervenção do Maligno, desde a queda dos anjos até o desencadeamento escatológico anunciado pelo Apocalipse. A tentação de Adão e Eva é a primeira revanche de Lúcifer, e, na seqüência de Agostinho, é dito que, graças ao pecado original, o diabo possui um verdadeiro direito de propriedade sobre o homem. Mas Cristo, através de seu sacrifício, resgata esse direito do diabo e pode, então, liberar Adão, Eva e todos os justos do Antigo Testamento, que Satã retinha, até então, como prisioneiros no inferno. A guerra entre as forças do mal e as forças do bem é, a partir daí, mais equilibrada, com as primeiras reivindicando em seu benefício o pecado original e as últimas encontrando na Encarnação um argumento ainda mais poderoso e lembrando que o homem tem, desde então, os meios de reencontrar a harmonia perdida com Deus.

A luta não é por isso menos incerta e obstinada, e numerosos relatos detalham as ações maléficas daquele que se nomeia, a justo título, o Inimigo. Diz-se que ele é responsável por todos os males e todos os infortúnios: ele provoca tempestades e borrascas, apodrece os frutos da terra, causa as doenças dos homens e do gado. Ele faz afundar os navios, desabar os edifícios e bloqueia as melhores intenções (conta-se, por exemplo, que ele se opõe à construção da catedral de York, tornando as pedras impossíveis de ser levantadas). Com suas armas favoritas, que são a tentação e o engodo, ele procura insinuar no coração dos homens desejos culpáveis, suscitando maus pensamentos por meio do sonho (sempre suspeito de ter uma origem diabólica) ou da aparição (a célebre *Vida de Antônio*, o eremita do deserto, fornece, desde 356, o arquétipo dessas tentações diabólicas, com frequência retomadas e expressadas por imagens). Para tal, ele pode usurpar uma aparência humana, em particular a de uma mulher sedutora ou a de um belo jovem, ou até mesmo a de um santo. Nada é impossível para o diabo, verdadeiro campeão da metamorfose, nem mesmo tomar as feições do arcanjo Gabriel, da Virgem ou de Cristo. As tentações da carne e do dinheiro, do poder e das honrarias são as mais temíveis: são aquelas às quais sucumbe Teófilo — prefiguração medieval de Fausto — depois de feito seu pacto com o diabo, segundo a lenda bizantina conhecida no Ocidente a partir do século IX

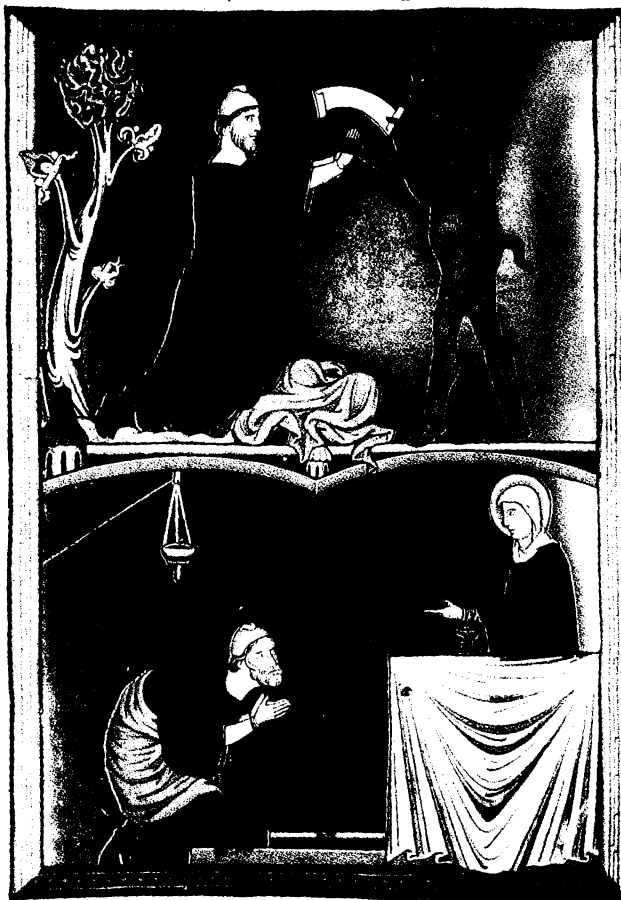
e largamente difundida nos textos, nas pregações e nas imagens (figura 35, na p. 384). E já que o Maligno intervém em todos os negócios deste mundo aqui embaixo, não se hesita em manipulá-lo, a ponto de, em certos conflitos, cada partido mencionar uma carta enviada por Lúcifer ao outro campo: esse estratagemma, utilizado notadamente durante o Grande Cisma, devia parecer um meio eficaz para desacreditar os adversários.

Assim, o diabo pode insinuar-se no corpo dos homens, “possuí-los” e lhes fazer perder toda a vontade própria. É por isso que o ritual de exorcismo, pelo qual a Igreja libera os possuídos, adquire grande importância, particularmente durante a Alta Idade Média. Todavia, passado o ano mil, a possessão recua em proveito da obsessão diabólica, que toma de assalto as consciências, em particular a dos monges (assim, o demônio aparece a Raul Glaber como um pequeno homem esquelético, corcunda e “negro como um etíope”). Em numerosos relatos que põem em cena os tormentos da alma perseguida pelas forças hostis, o diabo exprime tudo o que a consciência julga negativo e não pode admitir como emanando dela ou de Deus. Como sugere Freud, os demônios são formas personificadas e projetadas para fora de si dos desejos reprimidos. As pulsões demonizadas são, muitas vezes, de natureza sexual, como se constata nos numerosos relatos de sonho ou nos casos das “poluções noturnas” (emissões involuntárias de esperma durante o sono), que os monges atribuem à intervenção do diabo. Mas essas pulsões podem também adquirir uma feição mórbida, como quando o diabo, tendo tomado a aparência de são Tiago, ordena ao peregrino que se castre e se mate. De resto, é geralmente no momento da morte que o diabo se torna mais ameaçador. Ele se precipita junto aos moribundos para lhes fazer provar uma última tentação e evitar que aproveitem seus últimos momentos para arrepender-se, confessar-se e obter *in extremis* sua salvação. Como indica abundantemente a iconografia, anjos e demônios travam uma guerra terrível na cabeceira de cada moribundo para tomar posse da alma do defunto (figura 40, na p. 415). E, quando é preciso recorrer a um verdadeiro julgamento da alma, cujos relatos se desenvolvem a partir do século VIII, o diabo revela seus talentos litigantes para obter ganho de causa ou, de maneira mais grosseira, pendura-se em um dos pratos da balança em que são pesadas as boas e as más ações do morto.

Satã, contraponto valorizador das potências celestes e da Igreja

Não se poderia considerar o diabo de modo isolado. Por maior que pareça ser seu poderio, ele não pode ser avaliado corretamente se não se leva em conta o conjunto das forças celestes que se lhe opõem. As legiões angélicas infligem aos

Si come teophilus fait ommaige au deable.



Si come teophilus se repente. 7 il prie meru. 7 madame sainte marie
s'apareit a lui.

35. Teófilo prestando homenagem ao diabo, c. 1210 (saltério da rainha Ingeburge, Museu Condé, Chantilly, ms. 9, fl. 35v.).

O saltério de Ingeburge, esposa repudiada pelo rei Filipe Augusto, é ricamente iluminado e seus planos de fundo em ouro são particularmente bem conservados. Nele, o milagre de Teófilo desenrola-se por várias páginas. No alto, aqui, o pacto que Teófilo faz com o diabo toma a forma de uma homenagem vassálica: ajoelhado, ele junta as mãos, como para o *inmixtio manuum* do rito feudal. O diabo, em pé, põe somente uma de suas mãos sobre as de Teófilo, pois, com a outra, segura o pacto que contém uma inscrição — pouco visível — evocando claramente a relação entre um vassalo e seu senhor (“eu sou teu homem”, “*ego sum homo tuus*”). Embaixo, Teófilo, arrependido, encontra-se no interior de uma igreja (lugar este que o altar e a lamparina suspensa são suficientes para indicar); ele se prosterna, em prece (o gesto das mãos é, desde o século XI, o do vassalo prestando homenagem a seu senhor e, por consequência, o mesmo que Teófilo realiza acima, diante do diabo). É provável que ele ore diante de uma estátua da Virgem, posta sobre o altar, mas, aqui, ela parece lhe aparecer em pessoa e lhe falar. Nas cenas seguintes, a Virgem retoma o pacto, libertando Teófilo de suas obrigações para com o diabo. A homenagem legítima à Virgem pôde, então, apagar a homenagem negativa a Satã.

anjos rebeldes sua primeira derrota. Mesmo sendo as vítimas favoritas das tentações diabólicas, os santos conseguem sempre superar a provação, que se transforma, assim, em uma ocasião para confirmar sua força espiritual. Nas narrativas hagiográficas, o diabo é aquele que acaba por valorizar os santos heróis que triunfam sobre ele. O exército dos santos, inalteravelmente vitorioso, demonstra, assim, que é um dos recursos mais eficazes para os homens que se põem sob sua proteção. Enfim, mais ainda do que os santos, a Virgem torna-se a protetora suprema, sobretudo quando é Satã em pessoa que ameaça, e é ela que liberta Teófilo de seu pacto diabólico (figura 35, na p. 384). Nos últimos séculos da Idade Média, o par Virgem/Satã adquire importância determinante, como indica principalmente o tema do “processo de Satã”, que ele intenta contra uma humanidade de quem a Virgem é a advogada. A dualidade do diabo e de Maria parece, então, quase tão importante quanto a oposição entre Satã e Cristo, mesmo se a superioridade de Deus sobre o diabo permanece o fundamento do feixe de oposições que acabamos de evocar.

O homem medieval não está, então, sozinho diante dos demônios. Todas as forças divinas, angélicas e santas — cuja multiplicação incita a questionar a existência, no seio do cristianismo medieval, de uma deriva politeísta — encontram sua unidade e sua coesão na luta contra ele, de modo que o equilíbrio assim produzido sugere, finalmente, considerar o cristianismo medieval um monoteísmo complexo. Além disso, o fiel dispõe de práticas, de gestos e de ritos para se proteger do Inimigo. A Igreja, em sua totalidade, é uma muralha contra o diabo, através dos sacramentos que dispensa (o batismo, a penitência), dos ritos que pratica (o exorcismo ou, ainda, a consagração das igrejas, que interdita seu acesso aos diabos), as preces e bênçãos que pronuncia e que afastam o Maligno. Os objetos sagrados — hóstia, relíquia, cruz, mas também amuletos diversos — mantêm igualmente o demônio a distância. Enfim, do mesmo modo que os clérigos sublinham que o diabo nada pode contra aqueles que têm fé, existe um gesto simples e familiar cuja infalível virtude salva de todos os perigos satânicos: o sinal-da-cruz. O diabo, contraponto valorizador das potências celestes que triunfam sobre ele, também é, então, o contraponto valorizador da instituição eclesial, através da qual os fiéis são convidados a recolher os frutos dessa vitória.

É, então, lógico que o diabo tenha sido considerado o inspirador dos inimigos da Igreja. Para os cristãos, os deuses adorados pelos pagãos são apenas demônios e, após os muçulmanos e os judeus, os hereges também são demonizados. Iniciado desde o século III, esse processo acentua-se com as heresias do ano mil e, mais tarde, no momento da luta contra os cátaros. Não somente os heréticos passam por seres inspirados pelo diabo, mas são descritos, de acor-

do com o tratado de Adson de Montier-en-Der sobre o Anticristo, como os membros de um corpo do qual Satã seria a cabeça, réplica negativa do corpo da Igreja, da qual Cristo é o chefe. Pouco a pouco, a crença em um complô satânico, que ameaça a sociedade, amplia-se. A obsessão diabólica invade o Ocidente. No mesmo momento em que o perigo herético foi estrangulado, passa-se para a denúncia dos feiticeiros e feiticeiras que, aos olhos dos clérigos, não passam mais por vítimas de uma ilusão diabólica que convém tratar com clemência, como queria o cânone *Episcopi*, mas efetivamente por membros de uma seita diabólica que, no sabá, participam de um verdadeiro rito de adoração de Satã (bula *Vox in rama*, 1233). Convencidos de que a sociedade cristã está exposta a uma ofensiva de Satã sem precedente, os poderes eclesiásticos, monárquicos e urbanos rivalizam em zelo e desencadeiam, a partir dos anos 1430, e principalmente durante a época moderna, vasta perseguição, em uma escala inédita, contra aqueles que considera seus inimigos mortais. Satã aparece, então, como o adversário contra o qual se funda e se reforça o poderio das instituições.

Acontece que Satã está sempre associado à questão do poder. Ao contrário do corpo eclesial, ele é também a imagem do mau poder. Na época feudal, Lúcifer é em geral descrito como o vassalo pronto à felonía e que quer igualar-se a seu senhor, em vez de lhe prestar obediência. E é sobretudo a partir do século XIV que se manifesta a majestade de Satã, mesmo se suas primícias teológicas já são encontradas em Tomás de Aquino. Este admite, com efeito, a existência de uma ordem e de um poder de comando no mundo demoníaco: o céu e o inferno não se opõem mais, então, como dois contrários (ordem *versus* desordem), mas como duas ordens estruturalmente idênticas, mas inversas (ordem boa *versus* ordem má). A iconografia pode, então, acentuar o poderio de Satã, sublinhando sua autoridade por meio de uma posição frontal e sentada, por meio das insígnias de seu poder (trono, cetro, coroa), e por meio do respeito que ele impõe à corte dos demônios. A majestade de Satã aparece, assim, ao mesmo tempo, como a figura extrema do mau poder tirânico e como o inverso das formas legítimas dos poderes monárquico e pontifício, que então se reforçam.

Assim, ao longo de toda a Idade Média, Satã amplia sua presença e seu poderio ameaçador. Mas esse fenômeno não poderia ser compreendido sem considerar, ao mesmo tempo, as potências que o controlam: figuras divinas e santas, instituição eclesial e autoridades monárquicas, que afirmam seu poder crescente no combate vitorioso que travam contra o mal absoluto. Diante de um poderio incessantemente mais temível, são necessários protetores cada vez mais eficazes. De seu afrontamento resulta uma tensão mais viva, uma polarização mais intensa, que parece característica do sistema religioso do fim da Idade

Média. A dramatização criada pelo reforço da soberania de Satã traduz, sem dúvida, uma situação de crise, mas essa tensão contribui também para tornar mais urgente o recurso às figuras protetoras e à mediação da Igreja. A majestade temerária do príncipe das trevas é exatamente o inverso das instituições que se esforçam, aqui embaixo, para manter ou reforçar sua dominação. De resto, tal lógica não deixa de ter eco em nossas sociedades contemporâneas, nas quais se observa como o poder encontra sua justificativa no mal do qual ele protege, a ponto de ter interesse em pôr em cena, ou mesmo em produzir a imagem do Satã sobre o qual ele pretende triunfar (a União Soviética como império do mal para os Estados Unidos e vice-versa; os Estados Unidos como Grande Satã para os islamitas radicais; os terroristas e a delinquência para as potências ocidentais desamparadas pelo desaparecimento do espectro soviético).

O AQUI EMBAIXO E O ALÉM: UMA DUALIDADE QUE SE CONSOLIDA

Doutrina e relatos do além

É um traço próprio do cristianismo estabelecer, como centro ativo de suas representações, uma dualidade radical do além. Ao contrário, a Grécia antiga e o judaísmo primitivo reagrupavam todos os mortos em um universo subterrâneo, no essencial, unificado — Hades ou Sheol. Mesmo se, nestas duas civilizações, opera-se uma progressiva diferenciação dos destinos *post-mortem*, esta não atinge a clareza brutal da partilha moral profetizada por Cristo. O Juízo Final — anunciado pelo Evangelho de Mateus e pelo Apocalipse, tido por São Paulo como um elemento de fé fundamental (Heb 6, 1-2) e integrado em todas as versões do Credo — traça a perspectiva, no final dos tempos, da segunda vinda de Cristo, que separa os bodes e as ovelhas, enviando os maus para o fogo eterno da danação e convidando os justos a se elevarem até o reino dos céus (Mat 25). A mensagem evangélica, ampliada pelos Padres da Igreja, funda, então, a crença em um além dual, que divide a humanidade em dois destinos radicalmente opostos: a glória celeste do paraíso para uns, o castigo eterno do inferno para outros. Prevalece, então, o que nomearemos uma lógica da inversão: o destino no além é consequência do comportamento aqui embaixo e produz sua exata reversão. Como mostra exemplarmente a parábola de Lázaro e do mau rico (Luc 16), aquele que vive no prazer sobre a terra deverá padecer as penas do outro mundo, enquanto aquele que sofre aqui embaixo conhecerá a felicidade além-túmulo.

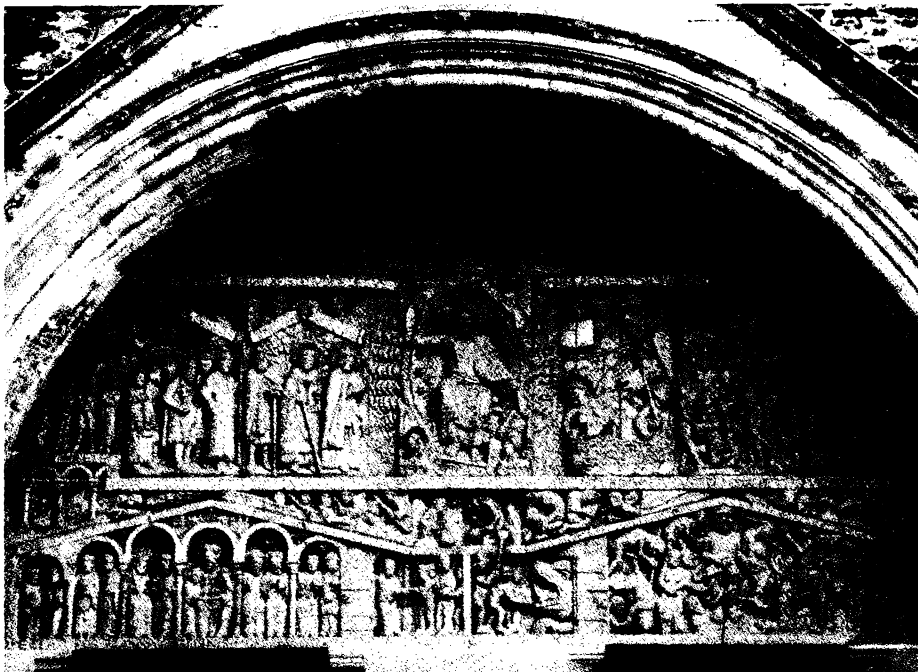
Entretanto, essa visão terrível não se impõe sem dificuldades, e é necessário a santo Agostinho um livro inteiro da *Cidade de Deus* para defender a idéia da eternidade das penas infernais. Pois como admitir que Deus condene todos os não batizados e os cristãos mortos em estado de pecado mortal a um tormento tão atroz, sem esperança de sair dessas temíveis flamas? Não seria contrário à idéia de um Deus do amor e do perdão imaginá-lo repulsando para longe dele uma parte tão importante de sua criação? Não seria preciso conceber apenas penas provisórias, suficientes para fazer com que os pecadores paguem as faltas cometidas? É o que defendem Orígenes e os partidários de um retorno final de todas as criaturas a Deus (apocatástase), assim como aqueles a quem Agostinho nomeia de misericordiosos. Mas o bispo de Hipona é intratável e combate sem escrúpulos esses sentimentos demasiado humanos. O perdão tem seus limites, explica ele, e o fogo da justiça divina impõe que o castigo dos pecados capitais seja eterno. Ele fixa, assim, a doutrina da eternidade das penas infernais, que é seguida por todos os teólogos da Idade Média depois dele. Há, entretanto, boas razões para supor que numerosos fiéis dos séculos medievais compartilhassem as concepções mais misericordiosas dos adversários de Agostinho. É ao menos o que sugere, como se verá, o reiterado esforço dos pregadores, incessantemente obrigados a reavivar o medo dos castigos eternos e a desemboscar os artifícios com que os fiéis procuram se subtrair a esse piedoso terror ou, ao menos, com que eles se esmeram em atenuar seus efeitos.

Sobre outros aspectos, as concepções do além conhecem, ao longo da Idade Média, adaptações e evoluções. Durante os primeiros séculos do cristianismo, predomina a espera do Juízo Final e da ressurreição dos corpos. Mesmo se as preces pelos mortos já indicam uma preocupação com a salvação das almas, uma grande incerteza cerca a sorte que elas experimentam esperando o final dos tempos. No entanto, mesmo se é claro que elas não cheguem ao inferno ou ao reino celeste propriamente ditos, Agostinho deve admitir que as almas recebam, desde o momento da morte, recompensas ou castigos. Na mesma época, a tese oposta, segundo a qual as almas conheceriam um estado de sono prolongado até o Juízo Final, é denunciada como heterodoxa. É que a esperança de uma justiça final não poderia ser suficiente: como a sociedade cristã instala-se pouco a pouco na existência e consolida sua estabilidade, era necessário preocupar-se com o destino presente das almas, entre a morte individual e o Juízo Final. À imprecisão dos primeiros séculos, sucedem-se reflexões cada vez mais desenvolvidas. Sobretudo a partir do século VII, a preocupação com o além e com o destino das almas começa a se desenvolver no contexto de uma afirmação das exigências do “governo das almas”, caro a Gregório, o Grande (Peter Brown). Já importante anteriormente, do ponto de vista do destino de cada fiel,

a salvação das almas torna-se então o objetivo fundamental da sociedade cristã e começa a ser o princípio de seu ordenamento.

A idéia de um julgamento da alma, que tem lugar logo após a morte, toma forma em numerosas narrativas, notadamente em Beda, o Venerável, dando lugar, depois, a cenários judiciais cada vez mais complexos. As representações figuradas do julgamento da alma, que geralmente recorrem ao motivo da balança, aparecem no Ocidente no século X (cruz irlandesa de Murdach) e são desenvolvidas sobretudo a partir do século XII. Nesta época, teólogos como Abelardo integram o exame da alma, ao qual dão o nome de *iudicium*, dentre as preocupações legítimas do pensamento erudito. A atenção dos vivos é direcionada, de maneira cada vez mais explícita, para o destino da alma, aquele que cada um espera e teme após a própria morte, mas também aquele dos defuntos próximos, para os quais convém multiplicar preces e dons de caridade. Entretanto, a espera do Juízo Final permanece uma perspectiva fundamental, lembrada incessantemente e figurada com insistência cada vez maior, especialmente nos portais das igrejas românicas e sobretudo das igrejas góticas (figura 36, na p. 390). Se, então, o julgamento da alma adquire, durante a Idade Média, importância crescente, esse desenvolvimento não implica nenhum eclipse do Juízo Final. Entre os dois é preciso conceber menos uma relação de contradição ou de substituição que uma relação de complementaridade. Todo o cuidado dos teólogos é no sentido de pensar a articulação necessária entre esses dois julgamentos, que se reforçam mutuamente, sem ter exatamente o mesmo objeto nem a mesma função: para Ricardo de Saint-Victor ou Tomás de Aquino, o primeiro é oculto e individual; apenas o segundo engloba os corpos ressuscitados e possui a plenitude de um evento que engaja a humanidade inteira e recapitula toda a sua história.

O além é, então, uma realidade presente, contemporânea: mundo dos vivos e mundo dos mortos coexistem simultaneamente. Mesmo se eles são cuidadosamente separados pela fronteira da morte, as trocas entre eles são intensas (preces dos vivos para os mortos; intercessões dos mortos e, em particular, dos santos em favor dos vivos) e diversas formas de comunicação e de passagem continuam sendo possíveis. Os mortos podem retornar aqui embaixo ou, ao menos, aparecer para os vivos, geralmente para reclamar uma ajuda ou para advertir sobre o destino do além-túmulo. Embora a parábola de Lázaro tenha querido excluir tal possibilidade (é proibido ao mau rico sair das flamas para informar seus irmãos sobre o destino que os espera), as narrativas dos espíritos que retornam multiplicam-se na Idade Média, notadamente nos séculos XI e XII. Eles não são, entretanto, o sinal de uma continuidade indistinta entre o aqui embaixo e o além, nem de uma familiaridade harmoniosa assumida entre os mortos e os vivos: os espíritos que retornam são, antes de tudo, o indício de um



36. O tímpano do Juízo Final, na entrada da abadia de Conques, o primeiro quartel do século XII. Sob seu pórtico avançado, o tímpano de Conques oferece uma das representações mais desenvolvidas do Juízo Final do período românico. No centro, em sua mandorla, o Cristo-juiz levanta o braço direito e abaixa o esquerdo, como que para indicar as respectivas moradas dos eleitos e dos danados. À sua direita, o cortejo dos justos é guiado pela Virgem e por São Pedro, figuras simbólicas da instituição eclesial, seguidos principalmente por um abade e um rei; à sua esquerda, aparecem os castigos infernais das três ordens da sociedade (*oratores, bellatores, laboratores*). No registro inferior, observa-se: à esquerda, Abraão abraçando contra si os eleitos, sob a arcada central da Jerusalém celeste; no centro, a separação dos eleitos e dos danados e a ressurreição dos mortos saindo de suas tumbas; à direita, o inferno, que se abre pela associação de uma porta e uma garganta monstruosa, e, ao redor de Satã no trono — caricatura da majestade de Cristo —, os castigos de vários pecados capitais (por exemplo, o orgulho, simbolizado por um nobre jogado para baixo de seu cavalo por dois diabos, um dos quais enfia um tridente em suas costas).

malogro do processo de separação entre os mortos e os vivos, normalmente assegurado pela memória ritual e pelas suas formas diversas, progressivamente ampliadas e difundidas no corpo social (Jean-Claude Schmitt).

Mesmo se ela é por vezes transgredida, existe entre o aqui embaixo e o além uma barreira irredutível, e é justamente sobre esse ponto que as concepções da Igreja se distinguem das representações folclóricas, tais como as que os habitantes de Montaillou permitem perceber no início do século XIV. Segundo estes últimos, os mortos não são repartidos entre inferno e paraíso, mas conhecem um destino mais homogêneo, sofrendo a provação de um período errante cuja duração é variável, ao fim da qual todos conquistam o repouso. Essa pro-

vação, embora invisível, desenrola-se em meio aos vivos. Mesmo os poucos pecadores mais obstinados — que, de maneira mais condizente com a doutrina cristã, são atormentados pelos demônios — sofrem seu castigo, mas não em um universo subterrâneo e inacessível, e sim nas montanhas circundantes e familiares (pensamos, aqui, nas crenças indicadas pela etnologia africana, nas quais o mundo dos mortos é, por vezes, situado “atrás da colina” que bordeja a aldeia). Em tais representações, mortos e vivos partilham os mesmos espaços e não existe, a bem dizer, um além, entendido como conjunto de lugares separados do aqui embaixo. Percebe-se *a contrario* a especificidade do modelo cristão, que consiste em dar toda força à separação entre o aqui embaixo e o além.

As visões do além que os clérigos consignam por escrito ao longo de toda a Idade Média — a começar pelas diversas versões da *Visão de São Paulo*, apócrifo cujo original remonta ao século III — supõem, entretanto, uma continuidade parcial entre o mundo dos vivos e o além-túmulo. É o caso das tradições que, sobretudo na sequência de Gregório, o Grande, situam no Stromboli ou no Etna uma das principais bocas do inferno. De modo comparável, numerosas narrativas maravilhosas põem em cena vivos que se aventuram em paragens longínquas, nas quais as paisagens terrestres se misturam aos lugares do outro mundo. A *Navegação de São Brandão* descreve um périplo nos mares do Grande Norte à procura do paraíso terrestre e conta a descoberta de ilhas demoníacas, onde aparece notadamente Judas. As visões do além, em sentido estrito, dizem respeito a uma lógica diferente: elas contam como almas, provisoriamente separadas do corpo no decorrer de uma doença ou durante um momento de morte aparente, atravessam o mundo dos defuntos, terminando por trazer um testemunho para os vivos. Esse gênero literário florescente, caracterizado por uma forte reformulação clerical, permite descrever com muitos detalhes as paisagens opostas do inferno e do céu. Se, nas visões da Alta Idade Média, como as de Fursy ou de Drythelm, a descrição do além permanece parcialmente confusa e conserva numerosas ambigüidades, as grandes visões do século XII, por exemplo as do monge Alberico de Monte Cassino (c. 1130) ou do cavaleiro irlandês Tnúgdal (1149), descrevem de maneira mais estruturada as moradas do além, em particular diferenciando os lugares onde são infligidos os múltiplos castigos infernais. No fim da Idade Média, mesmo se ela não toma mais a forma de uma viagem da alma separada do corpo, a visão do além continua a inspirar uma produção abundante, que conhece com a *Divina comédia* de Dante (1265-1321) uma de suas maiores realizações.

Nascimento de uma geografia do além

Convém, agora, interrogar-se sobre a dualidade entre o aqui embaixo e o além, de maneira a revelar a formação progressiva de uma verdadeira geografia do além. Deve-se notar, a princípio, que a própria noção do “além” não funciona por si mesma, pois ela não tem equivalente no latim medieval. É verdade que numerosas expressões permitem identificar as diferentes moradas dos mortos (paraíso, reino dos céus, inferno, lago de fogo etc.), mas se se trata de evocar o outro mundo de modo global, os textos recorrem a fórmulas tais como “no século futuro” ou “na vida futura”, que não se referem a um lugar, mas a um *tempo* após a vida terrestre. Nenhuma expressão espacial sintética permite designar globalmente os lugares do além, cuja unidade é pensada somente sob o ângulo da temporalidade. A razão disso deve, sem dúvida, ser buscada na disjunção moral que estrutura a visão cristã: com efeito, que sentido haveria em reunir, em uma mesma denominação espacial, a eminência gloriosa do paraíso celeste e a profundidade tenebrosa do inferno subterrâneo? E isso não seria igualmente um efeito do modelo agostiniano das duas cidades, que submete o universo à disjunção do bem e do mal e transcende a distinção entre o aqui embaixo e o além (pois a cidade de Deus reúne os justos sobre a terra e no céu, enquanto os pecadores, mortos ou vivos, formam, com os demônios, a cidade do diabo)? Talvez, a ausência da noção de espaço na Idade Média exerça também um papel: por causa disso, só pode existir uma coleção de lugares específicos, cuja especificidade impede de englobar uma visão espacial homogênea. Os trabalhos de Jacques Le Goff mostraram, entretanto, que o século XII procede a “uma profunda reorganização da geografia do além” e que “é a um grande remanejamento cartográfico que se dedica, entre 1150 e 1300, a cristandade sobre a terra e no além”. No entanto, talvez mais do que uma reorganização espacial, o que emerge então é a própria possibilidade de elaborar uma geografia do além. O que nasce é a possibilidade legítima de uma representação, clara e unificada, do além das almas em termos de lugares.

As transformações do século XII não são uma criação *ex nihilo*. Elas são, ao mesmo tempo, a realização de um processo lento e uma verdadeira novidade, que consiste em uma reformulação e uma clarificação de aspectos preexistentes. Noções anteriormente presentes, mas agora encarnadas em um lugar e em um substantivo (o purgatório, e não mais o fogo purgatório), adquirem uma presença imaginária mais clara e uma eficácia social maior. Um elemento determinante da transformação do século XII é a possibilidade teológica de uma representação localizada do destino das almas após a morte. Anteriormente isso era impossível, pois a concepção dominante defendia que as almas não podiam conhecer seu destino

definitivo senão no momento do Juízo Final. Essa teoria, chamada teoria da *dilação*, repousa primeiramente sobre a necessidade de se confiar às sentenças emitidas no momento do Juízo Final, antes das quais só poderia haver incertezas. No mais, Agostinho havia indicado que, após a morte, as almas residem em “depósitos secretos”, que não podem ser nem o inferno nem o paraíso, pois estes são lugares materiais, destinados a receber os corpos ressuscitados no fim dos tempos. Sendo a alma desprovida de toda dimensão local (ela não tem nem comprimento, nem largura, nem profundidade), ela não pode ser situada em nenhum lugar: à imagem de Deus, ela é *não-localizável*. A alma separada do corpo não poderia, então, ser situada no paraíso ou no inferno material, mas unicamente em um lugar da mesma natureza que a dela, quer dizer, um lugar espiritual feito à semelhança dos corpos (como as percepções do sonho, que têm a aparência dos corpos e dos lugares, mas sem serem dotados de nenhuma corporalidade). Embora Gregório, o Grande, tenha tentado abandonar parcialmente a dilação, a tradição agostiniana permanece forte até o início do século XII. Por volta de 1100, um manual muito difundido, o *Elucidarium* de Honorius Augustodunensis, afirma ainda que os simples eleitos estão em um paraíso espiritual, pois as almas não poderiam estar contidas em um lugar material; e, um pouco mais tarde, Abelardo retoma o argumento de uma incompatibilidade entre a alma e o lugar.

Mais tarde, em meados do século XII, particularmente na obra de Hugo de Saint-Victor e no *Livro das sentenças* do bispo de Paris, Pedro Lombardo, opera-se uma mudança intelectual de alcance considerável: uma revolução no mundo das almas, poder-se-ia dizer. Com efeito, doravante a alma é considerada *localizável*, mesmo que não possa sê-lo do mesmo modo que os corpos. Desprovida de toda dimensão local, ela não pode, é verdade, criar nenhuma extensão em seu lugar; no entanto, ela é delimitada por um lugar, pois, estando presente em alguma parte, ela não pode estar em toda parte (somente Deus possui o dom da ubiquidade). Contrariamente aos argumentos agostinianos, ainda sólidos no século XII, valoriza-se, então, o fato de que o espírito está submetido à dimensão local, mesmo que não possua nem dimensão, nem extensão. No século seguinte, a *Suma teológica* de Tomás de Aquino sintetiza e aprofunda essa transformação: o espírito pode ser considerado unido a um lugar corporal na medida em que ele existe nesse lugar e em nenhum outro. E, ele explica, se as almas não podem receber nada diretamente do lugar onde elas se encontram — pois nenhuma conjunção é possível entre o espiritual e o corporal —, é pelo conhecimento da natureza desse lugar que podem ser afetadas por ele, provando, assim, alegria ou sofrimento. A alma danada, por exemplo, não poderia ser atormentada pelo calor material do fogo infernal, mas sofre por apreendê-lo como uma realidade hostil que a mantém cativa.

Uma vez admitido o caráter localizável da alma, essa nova concepção é aplicada à compreensão do destino da alma após a morte. A partir dos anos 1170-80, eliminando todas as situações que a necessidade de esperar as sentenças definitivas do Juízo Final obrigava a considerar, afirma-se, sem reserva, que as almas encontram, desde a morte, os lugares definitivos que são o inferno e o paraíso, a menos que um tempo de purificação imponha uma permanência no purgatório. Uma dupla clarificação decorre disso. De um lado, a cada alma é atribuído, no além, um lugar corporal preciso, definido e funcional (quer dizer, cuja função corresponde a seu próprio valor moral, a seus méritos e a seus deméritos, e não às necessidades independentes dela, como a espera do fim dos tempos). De outro lado, a estruturação geográfica do além das almas pode afirmar-se em toda a sua legitimidade. Os contornos dos lugares do além precisam-se, então, pela eliminação da dualidade entre situações de espera (antes do Juízo Final) e estados definitivos (após o Juízo Final). Ao mesmo tempo, os lugares se dissociam uns dos outros, conforme suas funções específicas, o que leva ao nascimento do purgatório do limbo dos pais e do limbo das crianças. Todos esses lugares correspondem a situações que existiam anteriormente, mas de modo mal diferenciado. Doravante se inscrevem em lugares próprios e aparecem claramente em suas especificidades. Elas mudam, assim, de natureza, e encontram um novo tipo de existência social. Pode afirmar-se, então, o sistema escolástico dos cinco lugares do além (inferno, paraíso, purgatório, limbo das crianças, limbo dos pais), do qual são Tomás de Aquino dá uma explicação exemplar, defendendo com ardor o número intangível de cinco lugares. Ainda não existe nenhum termo designando o além em sua totalidade, mas, ao menos, o sistema dos cinco lugares produz uma forma de unificação e sublinha a existência de uma coerência global.

A ruptura da segunda metade do século XII, confirmada pelos escolásticos do século XIII, é decisiva. Pode-se então falar de uma verdadeira geografia do além das almas, pois estas são definidas por uma inscrição local clara e sem ambigüidade. O além das almas constitui-se em um conjunto de lugares, corporais, distintos uns dos outros e funcionais. O outro mundo é, mais claramente do que antes, separado do mundo dos vivos, embora ele se estruture segundo as regras de inscrição espacial que estão igualmente em funcionamento na sociedade feudal. Aliás, é notável que esse fenômeno se desenrole na esteira do enculamento e da reorganização dos cemitérios. A formação da geografia do outro mundo e a separação do aqui embaixo e do além que ela encoraja são, com efeito, ainda mais necessárias, uma vez que, doravante, os mortos assumem um lugar no coração do espaço dos vivos. No momento em que a parte morta dos mortos (os cadáveres) mistura-se com os seres vivos, a parte viva dos mortos

(a alma) deve ser objeto de uma separação ainda mais rigorosa, a fim de afastar o risco de confusão, cuja gravidade é indicada, de resto, pelo medo de “invasão” dos mortos que retornam.

Práticas para o outro mundo: sufrágios, missas e indulgências

Se este processo está em estreita relação com a dominação espacial do feudalismo, deve-se também indicar que a formação de uma geografia do além acompanha, sem nenhuma dúvida, a ampliação e a ritualização crescente das práticas que os vivos realizam para os mortos. Enquanto o culto aos mortos propriamente dito (que, na Antiguidade pagã, esperava dos ancestrais benefícios para os vivos) concentra-se, no cristianismo, sobre “esses mortos muito especiais” que são os santos, a relação inverte-se, no essencial, pois doravante são os vivos que devem prestar serviços aos mortos. Se Agostinho já reconhece três formas de sufrágios úteis para as almas (o dom de caridade, a celebração eucarística e as preces), e se a liturgia dos mortos (as orações fúnebres e as celebrações quotidianas do ofício dos mortos) é essencialmente codificada na época carolíngia, duas etapas posteriores merecem atenção. Nos séculos XI e XII, uma das principais missões das comunidades monásticas consiste em assegurar a memória dos defuntos (de todos os fiéis, mas mais particularmente dos monges e dos benfeitores laicos que, por meio de suas doações, são dignos de ser associados à “família” monástica). Uma das razões de seu sucesso, notadamente em se tratando da igreja cluniacense, é a de ajudar, pelas suas preces, a salvação das almas e perpetuar, na memória dos vivos, o renome dos ancestrais. Os necrológios, manuscritos litúrgicos nos quais são inscritos os nomes daqueles que se beneficiam das preces da comunidade monástica, são os instrumentos privilegiados dessa atenção para com os mortos, que se encontra, então, no centro das relações entre a aristocracia e o clero regular. A festa de Finados, no dia 2 de novembro, instituída por Odilon de Cluny por volta de 1030 para as instituições que dependiam dele, e que é rapidamente adotada em toda a cristandade a partir do século XI, é um outro sinal da importância que, doravante, a Igreja confere ao culto aos mortos, que articula as relações sociais entre os vivos através da comemoração dos defuntos.

A segunda etapa, amplamente favorecida, ou mesmo impulsionada pela formação da geografia do além no século XII, é caracterizada por um alargamento social do cuidado com os mortos, em particular nos meios urbanos. O desenvolvimento da prática testamentária, a partir do século XIII, e sobretudo do século XIV, é seu primeiro instrumento. Desenvolve-se então uma verdadeira “contabilidade

do além” (Jacques Chiffolleau), que recorre ainda aos dons feitos aos pobres, mas se focaliza cada vez mais nas missas, cujo principal efeito esperado é a redução do tempo de sofrimento no purgatório (a representação da missa de são Gregório, frequente no século XV, mostra, de resto, o benefício que as almas do purgatório obtêm com a celebração eucarística). Segue-se uma verdadeira inflação do número de missas solicitadas pelos fiéis, preocupados em fixar eles mesmos o preço de sua salvação. Prever um montante de vários milhares de celebrações não é algo raro no fim da Idade Média. E se em Cluny, no século XI, parecia já honroso rezar novecentas missas em trinta dias por um monge falecido, a piedade cumulativa e rutilante desses tempos obsessivos conduz ao recorde de 50 mil missas encomendadas por um senhor do Sul da França no século XIV! As indulgências, outro meio de abreviar os tormentos das almas no purgatório (antes aplicáveis unicamente à penitência terrestre, mas cujos efeitos são estendidos ao além ao longo do século XIV), dão lugar a uma contabilidade inflacionária da mesma ordem e cuja imbricação demasiado visível com os interesses materiais da Igreja será um dos detonadores da rebelião de Lutero. No final da Idade Média, a preocupação com os mortos, estritamente controlada pelos clérigos (ajudados nisso pela estruturação da geografia do além), tornou-se um aspecto invasivo da prática eclesial, um elemento capital das trocas espirituais e materiais no seio da cristandade.

O SISTEMA DOS CINCO LUGARES DO ALÉM

É preciso, agora, percorrer com maior atenção cada um dos lugares do além para descobrir a diversidade de suas representações e interrogar-se sobre suas próprias implicações.

Formação do sistema penal no inferno

Começemos o périplo pelo inferno, à maneira da *Commedia* de Dante. Os clérigos admitem sua localização subterrânea e sublinham que os danados sofrem aí duas espécies de penas, uma espiritual, a outra corporal. A mais terrível é a *danação*, quer dizer, a privação de Deus, à qual se juntam diversos tormentos psicológicos como a desesperança, o remorso ou a raiva de ver os eleitos gozarem da glória celeste. O fogo, que queima sem clarear, é a principal pena corporal, mesmo se ele é muitas vezes acompanhado de vermes, do frio e das trevas, igualmente mencionados nas Escrituras. Por vezes, os clérigos admitem

uma maior diversidade das penas, como no modelo das nove penas do inferno, difundido pelo *Elucidarium* de Honorius Augustodunensis e, ainda mais, nos sermões que integram certos testemunhos das visões do além, gênero mais propício a uma descrição detalhada dos suplícios.

Assim como a pregação, a iconografia indica que a ameaça infernal torna-se mais insistente ao longo dos séculos medievais. Se a representação do inferno aparece, por vezes, no século IX, seu verdadeiro desenvolvimento pode ser situado no século XI, no momento em que a iconografia do Juízo Final começa a se afirmar. Ainda na época românica, o lugar do inferno permanece geralmente circunscrito, fora algumas exceções notáveis, como tímpano de Santa Fé de Conques ou aqueles das igrejas do caminho de Compostela (figura 36, na p. 390). Mais do que isso, é principalmente o desenvolvimento decisivo do Juízo Final na época gótica, especialmente nos portais das catedrais, que assegura a difusão maciça das imagens do inferno. Fora da Itália, ele assume essencialmente a forma da garganta do Leviatã, que abre suas grandes mandíbulas para engolir os danados. O amontoamento desordenado das figuras no interior da garganta prevalece e não deixa espaço para uma figuração dos sofrimentos infligidos aos pecadores. Assim, o inferno é evocado de maneira metafórica e sintética: ele mostra mais o grande corpo de uma potência animal ameaçadora do que o lugar onde são atormentados os corpos dos danados.

Depois, realiza-se uma importante mutação no século XIV, de início nos afrescos de Buonamico Buffalmacco no Campo-Santo de Pisa, por volta de 1330-40, mais tarde no resto da Itália (figura 37, na p. 398), e, com um intervalo variável, em outras regiões do Ocidente. A gama dos suplícios conhece, então, uma diversificação notável, e a visão dos corpos submetidos à tortura, mutilados e violados em sua integridade atinge uma expressão paroxística. Compartimentado por elementos rochosos, o inferno é objeto de uma estruturação interna que manifesta a constituição de um verdadeiro sistema penal do além. Doravante existe uma lógica do castigo, pois cada um dos lugares assim isolados é destinado à punição de um vício em particular, com mais frequência de um dos sete pecados capitais. Essa lógica penal é, por outro lado, tornada sensível pela correspondência entre a natureza do castigo e a falta que ele pune: os danados, postos diante de uma mesa bem guarnecida sem poder comer, são, através dessa forma adaptada do suplício de Tântalo, facilmente identificados como glutões; com toda a evidência, a avareza é punida pela ingestão de moedas fundidas; o casal de sodomitas é unido por um espeto que os transpassa da boca até o ânus.

Esse princípio não é novo, mas a partir da obra de Buffalmacco ele conhece uma aplicação visual sistemática. A função do inferno é transformada por ele



37. Satã e os castigos infernais, 1447 (painel do Juízo Final, de Fra Angélico, Staatsmuseum, Berlim). O inferno pintado pelo dominicano Fra Angélico em seu retábulo do Juízo Final é uma homenagem aos afrescos inovadores que Buonamico Buffalmacco tinha realizado nos anos 1330 no Campo-Santo de Pisa. Ele retoma deste, de maneira condensada, a estrutura e os motivos principais. O inferno é dividido em compartimentos por rochedos e pela figura de Satã, monstro animal de três faces, devorando e evacuando os danados. Observa-se, do alto para baixo: os preguiçosos prostrados e perseguidos pelos ganchos dos diabos; os glutões à mesa, empanturrados e obrigados a comer serpentes; os irados, que se batem entre si ou devoram a própria mão; os invejosos, com os rostos deformados e mergulhados em um caldeirão; os avaros sendo empanturrados de ouro fundido; os luxuriosos, fustigados ou empalados. Como em Pisa, os orgulhosos não dispõem de um lugar específico, mas são vítimas do próprio Satã (em torno de sua cabeça, lê-se a palavra "*superbia*"). Assim, Fra Angélico relembra que, desde as inovações de Buffalmacco, o inferno é um sistema penal estritamente ordenado e fundado sobre o septenário dos pecados.

e sua eficácia consideravelmente multiplicada. Assim, o suplício é legitimado: ele explicita o crime que o justifica e o espetáculo de horror é convertido em lição moral. A afirmação da ordem penal e da vocação moral que caracteriza o inferno realiza-se também por um processo de fragmentação espacial. Compartimentado, o inferno não é mais, como antes, o lugar da desordem generalizada e do pulular indiferenciado de corpos, de modo que, se o século XII é o momento de formação de uma geografia geral do além, o século XIV a precisa, assegurando o triunfo de uma topologia moral do inferno. A obra de Dante dá, igualmente, testemunho disso, estando preocupada em ligar o ordenamento dos nove círculos infernais a uma lógica bastante rigorosa das faltas, embora diferente do septenário dos pecados, privilegiado pela imagem.

O inferno, incitamento à confissão

A divisão dos lugares é o instrumento privilegiado da ofensiva moral e pastoral sempre relançada pelo clero e, notadamente, pelas ordens mendicantes. De resto, convém apreender as representações infernais no seio de um conjunto mais largo de crenças e práticas, pois o medo da danação que a contemplação do inferno deve suscitar jamais é um fim em si. Ele se inscreve sempre em uma tensão com o pensamento da salvação e a procura de meios que permitam chegar a ela. Nas imagens e nos sermões, o inferno funciona essencialmente como uma incitação à confissão, tão importante desde o Concílio de Latrão IV. No caminho que leva do pecado ao inferno, um cruzamento permite mudar de destino: é a confissão que, tal como um novo batismo, lava o pecado ou mesmo o apaga, como dizem por vezes os pregadores. Se a nova pregação do século XIII refere-se abundantemente à importância e à eficácia do sacramento penitencial, a imagem do inferno contribui para o mesmo esforço, relembrando a utilidade da confissão. Procurando suscitar um choque mental, uma tomada de consciência das faltas que atormentam a alma, ela quer encaminhar à via da confissão e da salvação, à qual ela permite o acesso.

A utilização dos sete pecados capitais, que pressupõe a compartimentalização dos lugares infernais, é vista sob nova luz. O septenário dos pecados permanece, com efeito, o principal esquema moral que guia o exame da consciência, indispensável à confissão: é considerando sucessivamente os sete pecados capitais (e suas subdivisões) que o cristão reconhece em si as faltas que deve confessar para se libertar delas. A imagem do inferno não é, então, somente uma incitação a se confessar, ela também indica ao fiel de que maneira ele deve proceder a seu exame de consciência. O afresco prepara o trabalho do sacerdote, convidan-

do o pecador a descobrir nele mesmo as faltas que deverá nomear. Inversamente, mostrando as causas da danação com a ajuda de categorias bem conhecidas, a imagem acrescenta a possibilidade de uma identificação do espectador com os danados, dos quais ele contempla os suplícios. A topografia infernal é, a um só tempo, a projeção e o suporte privilegiado da grade moral através da qual os homens do Ocidente são convidados a explorar sua consciência culpada.

No geral, a representação do inferno e sua evocação pastoral conhecem, ao longo da Idade Média, uma ampliação progressiva. Todavia, a despeito do desenvolvimento de sua importância e do estabelecimento de uma lógica penal mais eficaz, nada permite afirmar que essas representações suscitam um sentimento de pânico amedrontador, de modo que se evitará utilizar a expressão “cristianismo do medo”, que Jean Delumeau propõe para qualificar os séculos XIV a XVII. Convém, aqui, relembrar os limites da eficácia da ameaça infernal e, em particular, a persistência de um sentimento misericordioso, inclinado a reservar a danação eterna aos ímpios e aos criminosos mais abjetos, de modo que o comum dos mortais pode sempre pensar que o inferno é para os outros. Muitas narrativas criam dificuldades para a lógica clerical. Em uma fábula cantada do século XIII, o jovem senhor Aucassin declara que não há o que fazer no paraíso, para onde vão “os velhos sacerdotes, os mancos e os manetas”, e que ele prefere ir para o inferno “com os belos estudantes e os belos cavaleiros que são mortos nos torneios e nas guerras magníficas”, desde que Nicolette, sua doce amiga, esteja com ele. No conto popular (*fabliau*) *São Pedro e o trovador*, o apóstolo liberta os danados jogando uma partida de dados contra o diabo... Menos distantes da doutrina da Igreja, outras tradições ampliam os efeitos da misericórdia divina. Assim, a *Visão* redigida por Ansel, monge em Auxerre na primeira metade do século XI, faz menção a uma repetição anual da descida de Cristo ao inferno, ao longo da qual os diabos são regularmente espoliados de suas vítimas. Mas insistiremos particularmente sobre os testemunhos do fim da Idade Média, que evocam as numerosas táticas de evasão pelas quais os fiéis se empenham em anular ou atenuar a ameaça infernal. Entre os pregadores que listam essas atitudes para melhor combatê-las, o dominicano Giordano de Pisa, no início do século XIV, indica que numerosos fiéis crêem na terrível ferocidade dos tormentos infernais, mas pensam poder escapar deles à maneira desses ladrões que, apesar da visão da força, continuam persuadidos de que poderão escorregar entre as malhas da rede da justiça. O inferno pode, então, ser objeto de uma crença não eficaz, o que constitui, para o funcionamento do sistema eclesial, um limite bem mais temeroso do que reviravoltas caricaturais, que são excepcionais e efêmeras. Não é, então, surpreendente ver os clérigos batalharem sem trégua, durante séculos e mesmo além da Idade Média, para que seja provado o efeito dissuasivo de uma pena tão capital como a danação.

Mais importante que tudo, a representação do inferno visa menos aterrorizar do que fazer agir e, primeiramente, fazer confessar. O medô da danação é como uma composição química instável: apenas formada e reconhecida, deve se transformar, graças aos meios de salvação aos quais os clérigos convidam a recorrer. Como lembra Nietzsche, o poder da Igreja repousa sobre a capacidade de curar, e não de aterrorizar. Mesmo ampliadas, as representações e as evocações infernais permanecem, então, sempre integradas na dinâmica da salvação que a Igreja traça para todos os batizados. Esta assume, para a maioria dos fiéis, a forma privilegiada de uma valorização dos sacramentos e, em particular, de uma incitação à confissão. É então desse modo que a presença reforçada do inferno amplia o recurso à mediação dos clérigos e favorece o empreendimento de controle social conduzido pela Igreja, ao mesmo tempo que cristaliza as angústias dos homens dos últimos séculos da Idade Média.

O paraíso, perfeita comunidade eclesial

Já que o furor do inferno é sempre contrabalançado pela esperança do paraíso, nós nos elevaremos diretamente em direção a ele, a fim de melhor sublinhar a dualidade do além medieval. De resto, o inferno não pode existir sem o paraíso, e a beatitude seria incompleta sem a danação: se a pena principal do inferno é a privação de Deus, a recompensa dos eleitos refere-se, em parte, à satisfação de ver os tormentos dos danados. Não somente a violência da exclusão infernal confere maior valor à incorporação celeste dos eleitos (Gregório, o Grande, argumenta que estes regozijam por ver os tormentos aos quais haviam escapado), como também manifesta a gloriosa realização da perfeita justiça divina. A justiça do além tem, realmente, bem pouco a ver com o amor divino, e as fronteiras do outro mundo estabelecem os limites da caridade cristã. As concepções do paraíso, consideradas pelo senso comum insípidas e desprovidas dos aspectos excitantes do inferno, revelam-se, entretanto, de grande interesse histórico na medida em que elas pretendem oferecer uma imagem ideal do homem e da sociedade. Como se verá no capítulo seguinte, o corpo glorioso dos eleitos define uma antropologia cristã. Por outro lado, o paraíso faz pensar em uma sociedade perfeita, na qual os eleitos participam da comunidade da Igreja celeste, ao mesmo tempo companhia dos anjos e assembléia dos santos e de todos os justos. É verdade que a Igreja celeste não é o modelo que os clérigos se esforçam para reproduzir aqui embaixo, mas ela é, ao menos, a perspectiva ideal que justifica seu esforço para conferir ao mundo dos vivos sua ordem legítima. Enfim, o terceiro elemento essencial da recompensa paradisíaca consiste em uma reu-

nião dos fiéis com o Criador, que é nomeada “visão de Deus” de acordo com Agostinho, embora ela não tenha, evidentemente, nada em comum com a visão através dos olhos do corpo. O que se chama igualmente de visão beatífica permite conceber a salvação cristã como um acesso a Deus, uma participação plena em sua presença, que os escolásticos definem como uma compreensão puramente intelectual do Ser absoluto, intangível e invisível aqui embaixo. Ela é um conhecimento perfeito do princípio divino, que eleva a criatura finita até a revelação do infinito. Ela tende, então, a uma quase-divinização do homem, sinal desse radicalismo da antropologia cristã que os pagãos julgavam monstruoso.

De maneira mais imagética, a representação do jardim paradisíaco mostra os eleitos em um lugar verdejante e luminoso, que exprime conforto e alegria, simbolizando o desabrochar fecundo da vida eterna. Tal imagem corresponde à etimologia da palavra “paraíso”, que designa um jardim ou um lugar repleto de árvores, como diz Agostinho, e que, na Bíblia, só é aplicado ao Éden, onde foram criados Adão e Eva. O jardim da beatitude manifesta, então, uma relação essencial entre o paraíso celeste e o paraíso terrestre: a história da humanidade é destinada a se fechar num ciclo, de modo que a esperança do paraíso que anima os homens é também o desejo de um retorno à felicidade perdida das origens. Em oposição a este paraíso bucólico, a recompensa dos justos é muitas vezes associada à Jerusalém celeste, cidade quadrangular cujos muros de pedras preciosas são vazados por doze portas, segundo a descrição do Apocalipse de João (figura 30, na p. 330). A importância desse tema, que inspirou amplamente a criação artística e se encontra presente nas pinturas, nas esculturas e na decoração de numerosos objetos litúrgicos, é facilmente entendida quando se sabe que o edifício é ele próprio percebido como uma antecipação da Jerusalém celeste. No entanto, nos séculos XII e XIII, a principal evocação da felicidade paradisíaca mostra os eleitos no seio do patriarca Abraão, conforme a parábola de Lázaro e do mau rico e ecoando a liturgia dos mortos, cujas preces pedem que as almas dos defuntos ascendam ao repouso no seio de Abraão — e, por vezes, de Isaac e Jacó (figura 36, na p. 390). Esta representação goza de uma grande força figurativa e mostra o paraíso como uma reunião junto a uma figura paterna, que agrupa e protege sua progenitura: o patriarca Abraão, qualificado “de pai de todos os crentes” (Rom 4,11). Os eleitos reunidos no seio de Abraão são, de resto, figurados como crianças a fim de melhor manifestar sua posição de filhos do patriarca e para marcar esse retorno à infância espiritual, da qual o Evangelho faz uma condição de acesso ao reino dos céus (Mat 18, 3). O seio de Abraão propõe, assim, uma imagem perfeita da *Ecclesia* celeste, fraternidade de todos os cristãos reunidos com seu pai comum em uma harmoniosa unidade.

No entanto, nenhuma dessas representações se refere diretamente à visão beatífica que os teólogos consideram parte essencial da recompensa celeste. Compreende-se, então, que o desejo crescente de exprimir a reunião dos eleitos junto a Deus leve ao desenvolvimento de uma outra representação, a corte celeste, que se torna dominante no século XIV e sobretudo no século XV. Ela mostra, com efeito, a assembléia dos anjos, dos santos e dos eleitos dispostos em torno da divindade, no gozo de sua contemplação (figura 38, na p. 406). Mas ela também mostra a Igreja ordenada em torno de seu chefe, em sua diversidade e suas hierarquias, e permite pôr em relevo a santidade dos clérigos (bispos, monges e abades, fundadores das ordens, cardeais e papas). De resto, seja qual for a forma escolhida, todas as representações do paraíso têm um forte alcance eclesiológico. Elas são tanto variações que jogam com o sentido da palavra *ecclesia*, e que oscilam entre uma concepção mais comunitária, evocando a fusão de todos os fiéis no seio de Abraão, como uma concepção mais institucional, que sublinha a posição dominante dos clérigos no seio da corte celeste. Ao longo dos séculos medievais, as representações do paraíso parecem, então, deslocar-se de uma sociedade celeste igualitária, em que as distinções terrestres são ultrapassadas em benefício de uma fraternidade espiritual que unifica os eleitos, para uma corte em que a beatitude comum não exclui nem a referência a modelos políticos, nem a legitimação das hierarquias e dos estatutos terrestres.

Os lugares intermediários: purgatório e limbos

É preciso, agora, introduzir um pouco de maleabilidade no esquema binário apresentado até aqui. Uma das principais conseqüências da formação de uma geografia do além ao longo do século XII é precisamente o nascimento do purgatório, “terceiro lugar” intermediário entre inferno e paraíso (Jacques Le Goff). Na verdade, a idéia de um tempo de provação e de purgação após a morte, permitindo a salvação da alma e ajudado pelos sufrágios dos vivos, não é nova, pois ela é expressa notadamente por Agostinho. Mas é no contexto já evocado do século XII, mais precisamente ao longo dos anos 1170-80, que o purgatório aparece como nome e como lugar específico (no qual as almas se purificam dos pecados veniais ou dos pecados mortais confessados, mas para os quais a penitência prescrita não foi cumprida). O purgatório como terceiro lugar é admitido como dogma no Concílio de Lyon (1274) e conhece um uso crescente na pregação até que a *Comédia* de Dante ilustre com estrondo o seu triunfo, concedendo-lhe a mesma importância do inferno e do paraíso. É que a distinção funcional do purgatório como lugar é revestida de evidentes vantagens sociais,

pastorais e litúrgicas. Iluminando mais claramente a situação das almas intermediárias — aquelas que têm necessidade dos sufrágios dos vivos —, ela favorece a generalização de práticas ligadas ao cuidado das almas e prepara a inflação de missas para os mortos. Além disso, o purgatório dá forma à esperança da salvação para fiéis que sabem que são imperfeitos, em particular para grupos sociais cuja atividade é considerada com suspeição pela Igreja. Sobretudo para os usurários, o purgatório é realmente a esperança: a de um castigo temporário, que permite conservar a bolsa aqui embaixo ao mesmo tempo que se obtém a vida eterna no outro mundo (Jacques Le Goff). Não seria preciso, entretanto, exagerar as virtudes do lugar intermediário, pois este apenas confere um pouco de jogo a um sistema que permanece fundamentalmente dual (ou, ao menos, confirma a maleabilidade que este sistema já possuía anteriormente, conferindo-lhe uma força de exposição inédita). Não esqueçamos que só existem, *in fine*, dois destinos possíveis, a danação infernal e a beatitude paradisíaca. De resto, o purgatório, estada transitória das almas, é ele próprio um lugar provisório, que deixará de existir no momento do Juízo Final, quando o universo se fixará em sua eterna dualidade.

Falta fazer menção aos dois limbos. O limbo dos patriarcas (ou dos pais) pertence ao passado: os justos do Antigo Testamento (de Adão e Eva a João Batista) habitavam nele temporariamente, à espera da redenção. Com efeito, antes do sacrifício de Cristo, ninguém poderia alcançar o paraíso celeste, nem mesmo aqueles que haviam seguido os mandamentos divinos e mereciam, então, a salvação. Segundo uma tradição fundada sobre os Evangelhos apócrifos, foi entre a sua crucificação e a sua ressurreição que Cristo desceu ao limbo para libertar os justos do Antigo Testamento, a fim de conduzi-los até sua nova morada celeste. O limbo dos pais, vazio desde a vinda de Cristo, é um domínio subterrâneo e tenebroso que a iconografia não distingue em nada do inferno: ela o figura à imagem da caverna infernal, na tradição bizantino-italiana, ou sob a forma da garganta do Leviatã, ao norte dos Alpes. De fato, o limbo dos pais não é concebido como um lugar específico, dissociado do inferno, antes da formação do além no século XII; e, de resto, até esta época, fala-se da descida do Cristo *aos infernos*. É somente então, em um processo paralelo ao nascimento do purgatório, que aparecem expressões específicas (*limbus inferni* e, depois, somente *limbus*), fazendo do limbo dos pais um lugar separado, dotado de características próprias.

O segundo limbo, que acolhe as crianças mortas sem batismo, aparece igualmente no século XII. Ao longo dos primeiros séculos medievais, as crianças não batizadas estavam destinadas ao inferno pelo simples fato de que não tinham recebido o sacramento indispensável à salvação. Talvez, sob a pressão

dos pais, preocupados com a danação aparentemente injusta de sua progenera, e no quadro de uma sociedade totalmente cristianizada que, a partir dos séculos XI e XII, generaliza o batismo precoce dos recém-nascidos, a Igreja tenha sido, pouco a pouco, conduzida a moderar a pena das crianças mortas antes de terem recebido o sacramento purificador. Uma vez que elas trazem apenas a mancha do pecado original, e não o peso de algum pecado pessoal, os clérigos terminam por admitir que essas crianças sofram apenas a privação de Deus, sem ser submetidas a todos os tormentos corporais da danação. Em um primeiro tempo, todavia, suas almas permanecem integradas ao mundo infernal e sua situação particular é pensada como uma atenuação do castigo aplicado aos danados. Depois, no século XII, o processo de divisão funcional dos lugares do além conduz a lhes atribuir uma morada distinta do inferno. Sua situação não se altera fundamentalmente, mas a especificidade de sua sorte é posta em evidência e a vantagem de que eles se beneficiam é mais claramente sublinhada.

Pode-se ver, na emergência do limbo das crianças, um compromisso que a Igreja concede às exigências da sociedade: os pais podem dizer que seu filho, morto sem batismo, não é destinado ao inferno. E parece que eles não se contentam com este rearranjo, pois, na mesma época, desenvolvem-se os “santuários de relaxamento das penas”, para onde os fiéis acorrem esperando o milagre de uma ressurreição momentânea, para dar tempo de poder conferir o batismo salvador à criança que a morte chama. É que, na verdade, a Igreja não cede nada no essencial: as crianças não batizadas ainda sofrem a principal pena da danação, pois são privadas da reunião com Deus e permanecem eternamente excluídas das alegrias do paraíso. É que a questão diz respeito à própria definição da cristandade: sem o batismo, ninguém pode ser considerado membro da sociedade cristã aqui embaixo, e ninguém poderia ser integrado à Igreja celeste no além.

Uma síntese em imagem

Para marcar a realização dos processos analisados até aqui, pode-se referir à coroação da Virgem pintada por Enguerrand Quarton para o convento cartusiano de Villeneuve-lès-Avignon (1454). Esse retábulo oferece uma visão notavelmente sintética do universo, tal qual podiam imaginar os homens do fim da Idade Média, integrando, conseqüentemente, o aqui embaixo e o além (figura 38, na p. 406). O mundo terrestre aparece sob a forma condensada de seus principais lugares simbólicos, Roma e Jerusalém, que definem sua polaridade horizontal, enquanto, no centro, a crucificação esboça o eixo vertical da salvação. Quanto ao além, ele é apresentado sob a forma dos quatro lugares que exis-



38. *A coroação da Virgem*, pintada por Enguerrand Quarton em 1454 (Museu Pierre de Luxembourg, Villeneuve-lès-Avignon).

Este retábulo foi encomendado pelo convento cartusiano de Villeneuve-lès-Avignon e, mais precisamente, para a capela da Santa Trindade, que abriga a tumba do papa Inocêncio VI. Ele oferece uma visão completa do universo, associando o aqui embaixo e o além. Sob a terra, aparecem o limbo das crianças, rezando com os olhos fechados, o purgatório, do qual uma alma (a de um papa) é libertada por um anjo, e o inferno, com o castigo dos sete pecados capitais. Sobre a terra, o pintor quis representar Roma, com a missa de São Gregório (que tem por efeito libertar as almas do purgatório), e Jerusalém, com o edifício circular do Santo Sepulcro (à direita). Na corte celeste, os santos são ordenados hierarquicamente (notamos, por exemplo, bispos, cardeais e o papa, à direita, e os fundadores de ordem religiosa, à esquerda, notadamente Domingo, Francisco e Bento). No centro, a Virgem é coroada pela Trindade. Esta é representada segundo o modelo da "Trindade do saltério", freqüente desde o século XII (o Pai e o Filho antropomórficos, com o Espírito Santo sob a forma de pomba entre eles). Trata-se de uma representação horizontal da Trindade, que insiste sobre a igualdade entre o Pai e o Filho, a ponto de não haver, aqui, nenhuma diferença entre eles e de termos dificuldade em distingui-los. No centro do quadro, Cristo crucificado é o eixo da salvação, que liga o céu e a terra e permite a ascensão das almas até a recompensa paradisíaca.

tem no presente da cristandade (falta o limbo dos patriarcas, há muito tempo vazio). O inferno, o purgatório e o limbo das crianças são apresentados na estreita faixa atribuída ao mundo subterrâneo. Embora separados por rochedos e bem distintos por seus próprios caracteres, eles são claramente associados por essa posição inferior comum. A despeito do pouco espaço, o inferno mostra, ao redor de Satã, o castigo dos sete pecados capitais. As flamas do purgatório atornentam as almas, enquanto os anjos se aproximam e conduzem para o céu a primeira dentre elas (a de um papa!). E, como se as trevas subterrâneas às quais eram condenadas as crianças não batizadas não fossem suficientes, o artista as representa em posição de prece e voltadas para a divindade, mas com os olhos fechados, como que para melhor sublinhar seu impossível desejo de ver Deus e para, assim, tornar sensível que elas partilham com os danados a pior das penas. Enfim, acima da paisagem terrestre que se perde nas brumas da distância aparece a corte celeste em que os santos, repartidos nos registros segundo seu estatuto, contemplam a divindade trinária associada à Virgem. Assim, esse retábulo mostra de maneira exemplar a ordem total do mundo conforme as representações dominantes do fim da Idade Média. Nele, o além pesa esmagadoramente sobre o aqui embaixo. Cada aspecto do outro mundo encontrou, doravante, seu próprio lugar, sua justa localização, no seio de um sistema complexo, no centro do qual se encontra a Igreja de Cristo, que governa o mundo em nome de sua capacidade de produzir a salvação. Em torno do crucificado, almas elevadas ao paraíso foram pintadas pelo artista com uma delicadeza tão extraordinária que quase se confundem com as nuvens; entretanto, é essa ascensão fracamente visível que dá o sentido ao retábulo inteiro. Ela é o efeito esperado da mediação dos sacerdotes, que funciona quando eles celebram a missa sobre o altar que orna o retábulo, e é apoiada sobre o tesouro dos méritos da multidão dos santos que Enguerrand pintou com tanta precisão.

Entretanto, a despeito dos rearranjos substanciais que levam ao sistema dos cinco lugares, o além medieval permanece finalmente um sistema dual. No final, só existem a danação ou a salvação, acesso a Deus ou rejeição para longe dele, e, a despeito da casuística desenvolvida pelos escolásticos, a perspectiva última continua determinada por uma moral binária do bem e do mal. De resto, é esta oposição dual que estrutura as representações medievais: quer se trate das encenações litúrgicas no interior da Igreja a partir do século XII, ou dos mistérios encenados no meio urbano, que ganham, na Baixa Idade Média, dimensões cada vez mais ambiciosas, o paraíso e o inferno constituem os dois pólos obrigatórios, presentes em cena (Élie Konigson). Assim como o mundo de que ele é a imagem, o espaço teatral é ordenado pela dualidade entre o bem e o mal, que se encarna nos lugares do além aos quais cada um deles remete.

CONCLUSÃO: A IGREJA, OU A INSTÂNCIA QUE SALVA

Do século XII ao século XV, acentua-se o esforço dos clérigos para impor as dualidades morais que estão no coração da visão cristã do mundo. O discurso sobre os vícios e as virtudes se faz cada vez mais presente, ramificado e totalizante. A insistência sobre a culpabilidade do homem e a preocupação com o outro mundo progridem na base da geografia do além, que se forma a partir do século XII. A figura de Satã, investida de uma potência crescente, torna-se objeto de verdadeira obsessão. Mas a onipresença do pecado, a majestade de Satã e a coerência do sistema penal do inferno obrigam as forças do bem a um combate que, para ser sempre vitorioso, deve ser mais obstinado. Assim, ao longo da Idade Média, a intensidade das dualidades morais se faz mais viva e o mundo se polariza ainda mais. Nesse sistema, do qual não se deve exagerar a eficácia, o poder do diabo permanece sob controle e a ameaça do inferno jamais vence sobre a esperança do paraíso. O pânico amedrontador da danação oprimiu ainda menos as populações medievais pelo fato de que as armas da salvação em geral o dissipam com a maior facilidade. As concepções dos vícios e das virtudes, do combate entre Satã e as forças celestes, assim como as representações do além são, sobretudo, uma poderosa incitação a agir conforme as regras definidas pelos clérigos, a se confessar regularmente e a realizar os ritos necessários ao desenrolar de toda vida cristã. O discurso moral e a insistência sobre o além participam de um conjunto de crenças e de ritos que justificam a organização da sociedade aqui embaixo e, em particular, o lugar dominante dos clérigos, mediadores obrigatórios que dispõem dos meios que permitem a todos superar as tentações do Inimigo e alcançar o paraíso. À imagem da Virgem de misericórdia que reúne os fiéis sob seu manto (figura 25, na p. 249), a Igreja é a grande protetora. Seu imenso poder liga-se ao fato de que ela é a instância que salva do pecado, de Satã e do inferno. Obter sua salvação: tal é o imperativo que, na medida em que ordena as práticas sociais, confere sentido à dominação da instituição eclesial.

IV

CORPOS E ALMAS: PESSOA HUMANA E SOCIEDADE CRISTÃ

A MANEIRA PELA QUAL UMA SOCIEDADE pensa a pessoa humana constitui muitas vezes um aspecto central de seu sistema de representação e um revelador precioso de suas estruturas fundamentais. O Ocidente medieval não é exceção, de modo que seus principais motores não poderiam ser compreendidos sem analisar as representações da pessoa que nele prevalecem e, mais precisamente, as formas aí assumidas pela dualidade entre corpo e alma. Crê-se, geralmente, que o monoteísmo cristão é caracterizado por uma separação radical entre o corporal e o espiritual. Entretanto, o cristianismo — do qual não se conhece essência intemporal, mas somente encarnações sócio-históricas sucessivas — é, ao menos em sua fase medieval, um monoteísmo complexo, de modo que o funcionamento da dupla alma/corpo revela-se aí menos simples do que parece. Assim, a *concepção dual* da cristandade medieval (que reconhece, com efeito, duas entidades fundamentais: a alma e o corpo) será distinguida do *dualismo*, ao qual o cristianismo foi confrontado sob a forma do maniqueísmo e, depois, do catarismo, e do qual sempre procurou se diferenciar (o dualismo postula incompatibilidade total entre o carnal e o espiritual, conferindo positividade somente a um espiritual inteiramente puro). É, então, em uma faixa intermediária que é preciso situar as concepções medievais da pessoa: entre a separação absoluta do dualismo maniqueísta e a fluidez das entidades múltiplas dos politeísmos. É, então, possível analisar o significado social do modelo ideal da pessoa e da relação alma/corpo, e ver nele uma matriz ideológica fundamental da sociedade medieval ocidental.

A pessoa, entre dualidade e concepção ternária

A teologia medieval oferece centenas de ocorrências do seguinte enunciado: o ser humano é formado pela conjunção da carne, perecível, e de uma alma, entidade espiritual, incorporeal e imortal. É o que se chama, aqui, uma concepção dual da pessoa — mas não necessariamente dualista. Essa representação não é uma inovação do cristianismo e já aparece na tradição platônica, que tem grande peso sobre a teologia cristã. No Império Romano, reina entre a alma e o corpo um “dualismo benevolente”, mistura de hierarquia firme e solicitude: tal é então o “estilo de governo”³² que prevalece entre eles, segundo a bela expressão de Peter Brown, que convida a estar atento às formas nuançadas da relação alma/corpo.

Vários aspectos parecem, entretanto, complicar a antropologia dual do cristianismo medieval. Com efeito, este encontra na Bíblia (nas concepções judaicas e em São Paulo) uma representação ternária da pessoa: “espírito, alma, corpo” (1 Tm 5, 23). A alma (*anima*, *psique*) é o princípio animador do corpo, possuída igualmente pelos animais, enquanto o espírito (*spiritus*, *pneuma*), dado somente ao homem, o põe em contato com Deus. É por isso que São Paulo afirma que “o homem espiritual é mais elevado que o homem físico” (1 Cor 15, 40-50). Essa trilogia, retomada por Agostinho, percorre a teologia até o século XII. Do mesmo modo, Agostinho e a tradição que se inspira nele distinguem na alma três instâncias, que dão lugar a três gêneros de visão: a “visão corporal”, que se forma na alma por meio dos olhos corporais e permite perceber os objetos materiais; a “visão espiritual”, que forma na imaginação imagens mentais ou oníricas, possuindo a aparência das coisas corporais, mas desprovidas de toda substância corporal; enfim, a “visão intelectual”, ato de inteligência que atinge pura contemplação desprendida de toda similitude com as coisas corporais. Mesmo se o próprio Agostinho recorre com frequência à oposição dual entre os “olhos do corpo” e os “olhos da alma”, tal esquema institui uma instância intermediária entre a matéria e o intelecto.

Mas os escolásticos do século XIII refutam essas apresentações ternárias. Tomás de Aquino afirma com toda a clareza que o espírito e a alma são uma só coisa. A tripartição conserva, entretanto, um lugar limitado, pois a maior parte dos teólogos admite que a alma é dotada de três potências: vegetativa (forma de vida igualmente partilhada pelas plantas), animal (partilhada pelos animais) e

32. No sentido de governo da pessoa, de controle sobre si, e não de forma política de governo. (N. T.)

racional (própria ao homem). Além disso, a dualidade da alma — de um lado, princípio animador do corpo; de outro, entidade que tem nela mesma seu próprio fim — é ainda sublinhada por numerosos autores, entre eles Alberto, o Grande. Parece, então, que a noção cristã da alma engloba ao menos dois elementos: o princípio de força vital que anima o corpo (a *anima* de Paulo; as potências sensitiva e animal dos escolásticos) e a alma racional, que aproxima o homem de Deus. Ou a teologia dissocia esses dois aspectos e tende, então, para uma antropologia ternária, ou ela os reúne em uma mesma entidade, de modo que a alma é um princípio duplo, que remete ao corpo carnal que ela anima e, ao mesmo tempo, partilha com Deus suas mais altas qualidades. É, ainda, a escolástica do século XIII que, pensando uma alma única dotada de três potências, oferece uma das soluções mais satisfatórias a essa contradição.

Se a alma e o corpo constituem dois princípios de naturezas tão diferentes, como pode existir um contato ou uma troca entre as realidades materiais e espirituais? Por isso, a maior parte dos teólogos atribui à alma potências sensíveis, que lhe permitem chegar, por si só e independentemente do corpo, a um conhecimento do mundo sensível. Mas, em seu radicalismo antropológico, Tomás de Aquino nega a existência de tais potências sensíveis, o que retira da alma toda capacidade de contato direto com o mundo material e torna mais necessária ainda sua união com o corpo. Uma outra questão delicada consiste em definir em quais partes do corpo se encontra a alma. A idéia tradicional segundo a qual a alma, espiritual e, portanto, privada de toda dimensão espacial, não pode ser contida no corpo por nenhuma forma de localização, é demolida pela revolução que leva, no século XII, a reconhecer que a alma é localizável (ver o capítulo precedente). Nem por isso ela é contida de maneira simples no corpo, e Tomás de Aquino afirma que a alma engloba o corpo, muito mais do que está nele. Entretanto, emerge uma dualidade de centros anímicos. O coração, já percebido pelos primeiros eremitas do deserto do Egito como o centro da pessoa, “o ponto de encontro entre o corpo e a alma, entre o humano e o divino”, beneficia-se, na Idade Média, de uma promoção crescente que assegura seu triunfo como localização da alma. Mas a idéia da cabeça como sede da alma resiste, de modo que a rivalidade entre esses dois centros anímicos continua bastante ativa. Seja como for, a alma encontra-se também expandida por todo o corpo. Mesmo Tomás de Aquino, que, entretanto, retira da alma suas potências sensíveis, insiste sobre os espíritos animais, esses “vapores sutis pelos quais as forças da alma são difundidas nas partes do corpo”. Assim, são explicadas todas as interferências entre a alma e o corpo. A alma habita o corpo, em sua totalidade e em certos centros privilegiados, cabeça e coração, mesmo se, por sua natureza, escape aos limites de tal localização.

Para terminar esse exame dos elementos constitutivos da pessoa humana, convém acrescentar, ainda, duas entidades que, ao menos a partir do século XI, são associadas de maneira indefectível a toda vida cristã. Cada ser recebe, com efeito, de seu nascimento até sua morte, um anjo da guarda que vela por ele e também — menciona-se com menos freqüência — um diabo *pessoal* que se esforça incessantemente em tentá-lo. Sem dúvida, esses dois espíritos são exteriores à pessoa, mas lhe são tão estreitamente atrelados que as ações do indivíduo e toda sua vida seriam incompreensíveis se não se levasse em conta a ação desses dois representantes das forças divinas e maléficas. Anjo da guarda e diabo pessoal podem, assim, ser considerados apêndices da pessoa cristã, cujo papel no processo da individualização cristã merece ser avaliado em sua justa medida.

Entrada na vida, entrada na morte

Dois momentos conferem toda a sua força à visão dual da pessoa: o da concepção, em que a alma e o corpo se unem, e o da morte, em que eles se separam. A origem da alma individual permanece, por muito tempo, uma questão delicada para os autores cristãos. Declarando que se trata de um “mistério insolúvel”, Agostinho não chega a escolher entre as diferentes teses presentes: a teoria, elaborada por Orígenes, de uma preexistência das almas, todas criadas de uma só vez quando da Criação e que formam um vasto “estoque”, esperando para encarnar à medida da concepção dos indivíduos; o “traducianismo”, defendido por Tertuliano, segundo o qual a alma seria transmitida pelos pais e formada a partir de sua semente; enfim, o “criacionismo”, admitido por *são Jerônimo*, segundo o qual cada alma é criada por Deus no momento da concepção da criança e imediatamente infundida no embrião. Ao longo dos séculos medievais, esta última tese impõe-se em um processo lento e indeciso, que leva finalmente, nos escolásticos dos séculos XII e XIII, a uma escolha clara. Precisa-se, ainda, como o faz Tomás de Aquino, que o embrião é primeiramente animado por uma alma vegetativa e, depois, por uma alma sensitiva, ambas sendo provenientes de um desenvolvimento próprio do corpo engendrado pela semente paterna, antes que a alma racional, criada por Deus, seja infundida no embrião, no qual ela substitui a alma sensitiva (mas recuperando as potências vegetativas e sensitivas desta última). Repara-se, então, uma tripla origem da pessoa: o corpo, saído da procriação; a alma animal, produzida pela força paterna; a alma racional, criada por Deus. Mas, no ser acabado, esta tripla origem funde-se em uma dualidade essencial. E reteremos, sobretudo, que a alma intelectual, substância imaterial e incorpórea, não poderia ser resultado da geração. A parte superior da pessoa não é engendrada por seus

pais. Ela só pode proceder de Deus, e os teólogos sublinham que nada da alma dos pais é transmitido aos seus filhos. É a própria idéia do “traducianismo” que é assim descartada, enquanto, contrariamente à teoria da preexistência das almas, o “criacionismo” singulariza o destino de cada alma, ligada à concepção do ser individual que ela vem habitar. A decisão divina de criar o homem à sua imagem, conforme o relato do Gênese, parece, assim, reapresentada quotidianamente, no momento da formação de cada alma individual (figura 39, na p. 414). A concepção de origem da alma contribui, então, para a individualização da pessoa cristã, que se completa em uma relação de estrita dependência com relação a Deus.

Se a concepção junta a alma e o corpo, a morte cristã marca sua separação. A iconografia mostra em profusão a alma saindo da boca do moribundo sob a forma de uma figura nua (figura 40, na p. 415). Segundo toda lógica, trata-se de uma imagem transposta do parto, pois morrer de forma cristã é nascer para a vida eterna. De fato, as concepções da alma estão intimamente ligadas à importância que o cristianismo medieval confere ao além. Uma vez que toda vida humana é medida pelo patamar de sua retribuição após a morte, o cristianismo não pode se satisfazer com a imortalidade impessoal que caracteriza, por exemplo, o mundo dos mortos da Grécia antiga, nem aceitar que a morte desagregue, mesmo que parcialmente, as entidades que compõem a pessoa, como é muitas vezes o caso nas religiões politeístas (e também, por exemplo, nas concepções dos povos maias da época). As representações cristãs devem, ao contrário, assegurar, para além da morte, uma forte continuidade da pessoa, a fim de que a retribuição no além seja aplicada exatamente ao ser que, aqui embaixo, mereceu seus rigores ou alegrias. Isso supõe, pelo menos, uma unidade indefectível da alma e, sobretudo, uma identificação tão profunda quanto possível entre esta e o homem que ela vivificava. De fato, o cristianismo medieval leva longe essa assimilação — e não somente porque ele segue a tradição neoplatônica para a qual o homem é sua alma. A individualização da alma não é, entretanto, sem limites, e, no século XII, o monge Guiberto de Nogent explica que, no outro mundo, nenhuma alma pode ser designada pelo seu nome pessoal. É verdade que ela é reconhecida — ela não desaparece em um anonimato dos mortos —, mas perdeu um aspecto fundamental de sua identidade singular; doravante ela pertence à comunidade alargada dos mortos, no seio da qual todos experimentam um interconhecimento generalizado. As concepções medievais oscilam, então, em uma zona intermediária: a alma separada do corpo não é nem um vago espectro impessoal, nem uma pessoa no sentido pleno do termo.

No geral, as concepções medievais da pessoa não se reduzem a uma dualidade simples. Nota-se nelas uma tensão entre uma representação dual onipresente e uma tentação ternária que aflora em certas ocasiões. Uma das implica-



39. A infusão da alma no momento da concepção da criança, 1486-93 (*Espelho da humildade*, Biblioteca do Arsenal, Paris, ms. 5206, fl. 174).

Este manuscrito, realizado por Balduino de Lannoy, segundo camareiro do duque de Borgonha, contém uma das raríssimas representações da infusão da alma. Em um interior com mobiliário sóbrio, domina o leito em que estão deitados os dois esposos: a despeito de sua retidão pudica, esta disposição evoca, sem equívoco possível, a função procriadora do casal (da qual a discreta representação das Tábuas da Lei confirma o caráter legítimo). A Trindade, em um halo de nuvens, é como que tornada presente na intimidade do quarto conjugal no momento em que envia a alma destinada a infundir-se no embrião da criança que nascerá. Nesta Trindade do saltério, o Pai e o Filho, embora sentados sobre o mesmo trono e segurando conjuntamente o globo, são claramente distintos, pois Deus, o Pai, aparece como ancião, como é corrente nesta época. O filactério que enlaça a Trindade traz o versículo do Gênesis (1, 26: "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança"), o que sugere que a intenção inicial da Criação divina é reapresentada cotidianamente, no momento da infusão de cada alma individual.

ções disso é o estatuto acordado ao princípio de força vital (espiritual, mas destinado à animação do corpo), assim como à função da interface entre o material e o espiritual (imagens mentais das coisas corporais, potências sensíveis da alma ou outras modalidades de percepção das realidades materiais). Mas a evolução das concepções medievais faz aparecer um deslocamento da concepção ternária para formulações mais binárias. Então é preciso ao mesmo tempo sublinhar a complexidade da pessoa cristã e reconhecer que um processo histórico tende a privilegiar uma estrutura dual. Se a dualidade alma/corpo não é suficiente para dar conta da pessoa cristã, ela define, em todo caso, sua estrutura fundamental, como sublinham muitas representações da concepção e da morte.



40. A separação da alma e do corpo no momento da morte, c. 1165 (*Liber scivias*, de Hildegarda de Bingen, manuscrito destruído).

No momento da morte, a alma separa-se do corpo. Ela sai dele pela boca, ao mesmo tempo que o último sopro de vida. A gestualidade particularmente dinâmica da alma exprime, aqui, a intensidade do combate de que ela é objeto. Ela parece literalmente lutar contra o diabo que tenta capturá-la, enquanto os anjos estão prontos para recolhê-la em um lençol. O resultado do combate parece particularmente incerto: se a corte dos anjos parece já acolher a alma sob uma asa protetora, os pés da moribunda são mais do que acariciados pelas flamas do inferno, de onde a tropa de diabos encoraja o seu enviado.

As núpcias da alma e do corpo

Pretender definir a pessoa por uma dualidade do corpo e da alma é insuficiente, pois tal enunciado nada diz sobre o “estilo de governo” estabelecido entre eles. Ora, esta relação é pelo menos tão importante quanto os termos que a compõem. A tradição neoplatônica, retomada por são Paulo e expressa por numerosos autores da Alta Idade Média, tais como Boécio ou Gregório, o Grande, identifica o homem com sua alma e considera o corpo uma vestimenta transitória e desnecessária, um instrumento a serviço da alma e exterior a ela, ou até mesmo uma prisão que entrava o livre desenvolvimento do espírito. Embora tais metáforas sejam com frequência retomadas, a dinâmica das concepções medievais deve ser analisada, sobretudo como uma superação desse dualismo neoplatônico. Bem iniciada por Agostinho, que recusa a definição da

alma como prisão do corpo e sublinha a unidade da pessoa humana, esta dinâmica floresce particularmente a partir do século XII e dá lugar, então, a magníficas formulações. Para a erudita abadessa Hildegarda de Bingen (1098-1179), a infusão da alma é o momento em que

o vento vivo que é a alma entra no embrião, fortifica-o e difunde-se em todas as suas partes, como um verme que tece sua seda: ele se instala nele e fecha-se nele como em uma casa. Ele preenche com seu sopro toda essa armação, do mesmo modo que uma casa é inteiramente iluminada pelo fogo que se faz nela; a alma conserva a carne, graças ao fluxo do sangue, em uma umidade permanente, assim como os alimentos, graças ao fogo, cozinham na panela; ela fortalece os ossos e fixa-os nas carnes, de modo que essas carnes não desabem, assim como um homem constrói sua casa com madeira para que ela não seja destruída.

A alma não desce, então, para uma sinistra prisão, mas para uma casa, na qual se regozija por habitar, sobretudo porque ela a constrói segundo suas exigências. A abadessa pode, então, concluir que o *atrelamento* do corpo e da alma é um fato positivo, desejado por Deus e odiado por Satã.

O caráter positivo desse laço é igualmente expresso pelos mestres de teologia dos séculos XII e XIII, que indicam que Deus favoreceu a adequação do corpo e da alma estabelecendo entre eles uma relação de *comensurabilidade* e dotando a alma de uma aptidão natural a se unir com o corpo (*unibilitas*). Para o bispo de Paris, Pedro Lombardo, o estatuto da pessoa humana mostra que “Deus tem o poder de unir as naturezas disparates da alma e do corpo para realizar um conjunto unificado por uma profunda *amizade*”. O que define o homem não é, então, nem a alma, nem o corpo, mas a existência de uma composição unificada, formada por essas duas substâncias. Quanto ao tema da amizade entre o corpo e a alma, ele apenas se amplia, tanto na literatura moral, na qual o gênero dos *Debates do corpo e da alma* sublinha a tristeza que sentem ao se separar, como na especulação teológica, na qual, em meados do século XIII, Boaventura analisa a inclinação da alma para se unir ao corpo.

Tomás de Aquino leva essa dinâmica a seu ponto extremo. Conforme o hilemorfismo de Aristóteles (que analisa a conjunção da *matéria* e da *forma* que se inscreve nela), o homem não é mais pensado como a união de duas substâncias. A alma não é uma entidade autônoma associada ao corpo, mas a “forma substancial” do corpo. A interdependência da alma-forma e do corpo-matéria é total: “Contra todo dualismo, o homem é constituído de um único ser, no qual a matéria e o espírito são os princípios consubstanciais de uma totalidade determinada, sem solução de continuidade, pela sua inerência mútua: não duas coisas,

não uma alma que tem um corpo ou que move um corpo, mas uma alma-encarnada e um corpo-animado, a tal ponto que, sem corpo, seria impossível que a alma tomasse consciência dela mesma” (Marie-Dominique Chenu). Tomás não se contenta em afirmar que a união com o corpo é, para a alma, natural e benéfica, ele chega até a desvalorizar radicalmente o estado da alma fora do corpo, pois este é necessário não somente à plenitude da pessoa humana, mas também à perfeição da própria alma, incapaz de realizar inteiramente suas faculdades cognitivas sem o corpo. Ele considera o estado da alma separada do corpo imperfeito e *contra a natureza*, e afirma pela primeira vez que a alma é uma imagem de Deus ainda mais semelhante quando está unida ao corpo do que quando está desligada dele.

O procedimento tomista caracteriza-se, assim, por um duplo aspecto notável. Ele formula de maneira tão definitiva quanto possível a dualidade do corpo e da alma, distinguindo radicalmente suas respectivas naturezas e eliminando entre eles toda mistura ou ponto de contato (tais como as potências sensíveis da alma). Mas a acentuação dessa *dualidade* visa apenas melhor superar o *dualismo*, reconhecendo o mais alto valor ao corpo e à sua união com a alma. Assim, é na própria medida que a alma e o corpo são mais claramente distintos, quanto às suas respectivas naturezas, que sua interdependência aumenta e que sua união se revela mais necessária. O pensamento tomista aparece, assim, como a ponta avançada de uma dinâmica intelectual e social que atravessa os séculos centrais da Idade Média. É verdade que o tomismo não é absolutamente a doutrina oficial de seu tempo, e a condenação de 1277, proclamada pelo bispo de Paris, Estevão Tempier, que visa a alguns de seus aspectos, mostra que esse pensamento ultrapassa, em parte, a capacidade de recepção da instituição eclesial. No entanto, resta o fato de que ele revela uma profunda dinâmica histórica.

O corpo espiritual dos eleitos ressuscitados

Assim, a alma separada, em sua imperfeição, *deseja* o seu corpo e está impaciente pelos reencontros que a escatologia cristã lhe promete como prelúdio do Juízo Final. A ressurreição dos corpos é, com efeito, um ponto essencial da doutrina cristã, que conta, sem dúvida, entre seus aspectos mais originais — e mais difíceis de admitir (figura 36, na p. 390). Fundada no Evangelho, mencionada no Credo e defendida por todos os teólogos medievais, a doutrina da ressurreição geral dos corpos no final dos tempos não sofre nenhuma contestação (a não ser entre os heréticos, notadamente os cátaros). Entretanto, admitir que os corpos de todos os mortos serão reconstituídos e sairão de suas tumbas para se reunir

às suas almas não é algo desprovido de dificuldade, e os cristãos dos primeiros séculos hesitaram entre uma concepção espiritual e uma interpretação material dos corpos ressuscitados. Valendo-se de São Paulo, que evoca a ressurreição de um “corpo espiritual” e afirma que a “carne e o sangue não podem herdar o Reino” (1 Cor 15), autores como Orígenes ou Gregório de Nissa concebem para os ressuscitados um corpo etéreo, parecido com o dos anjos, sem idade nem sexo. Ao contrário, na sequência de Agostinho, a tradição medieval ocidental admite a plena materialidade dos corpos terrestres individuais, reformados com todos os seus membros, inclusive os órgãos sexuais e digestivos, dos quais os espiritualistas queriam livrá-los. Decorre disso uma obsessão quase maníaca da integridade dos corpos ressuscitados, aos quais nem mesmo um grão de poeira deve faltar e que, mesmo em caso de mutilação ou de devoração pelos animais, devem ser inteiramente reformados. Essa exigência conduz um pensador tão sério quanto Agostinho a argumentar que a matéria das unhas e dos cabelos cortados ao longo da vida deveria ser igualmente juntada ao corpo ressuscitado (mas sob uma forma transformada, pois, caso contrário, ela produziria uma assombrosa feiúra). Essa concepção pode nos parecer cômica, mas não surpreenderia absolutamente os tzotzils de Chenalhó (Chiapas), onde a tradição esperava que cada um conservasse em um saco todas as unhas e os cabelos cortados desde seu nascimento (aqui, não em benefício de um improvável corpo ressuscitado, mas para evitar à alma do morto a pena de procurar essas excrescências corporais).

Admitir a concepção material da ressurreição obriga a pensar a expressão paulina “corpo espiritual” como um verdadeiro paradoxo: longe de se transformar em espírito, o corpo ressuscitado conserva a plena materialidade de sua carne; mas, *ao mesmo tempo*, ele pode ser dito espiritual, pois adquire qualidades novas que são, normalmente, aquelas da alma. Assim, o corpo glorioso dos eleitos torna-se, como a alma, imortal e imperturbável, escapando aos efeitos do tempo e à corrupção. As argumentações teológicas consagradas às beatitudes do corpo dos eleitos, notadamente em Anselmo de Canterbury, sublinham igualmente sua perfeita beleza, pois ele é eternamente conservado na força da idade (aquela de Cristo no momento de sua morte) e dotado de proporções harmoniosas (os defeitos do corpo daqui de baixo são eliminados). A clareza (*claritas*) torna-o luminoso como o sol, até mesmo transparente como o cristal. Igualmente dotado de liberdade e de agilidade, o corpo glorioso tem o poder de fazer tudo o que quer e de se deslocar como bem entender, sem o menor esforço e tão rapidamente como os anjos. O mundo celeste não é, então, essa ordem imóvel e congelada que se imaginaria facilmente, pois o movimento é tido por uma qualidade que convém à perfeição do corpo. Enfim, o corpo glorioso experimenta uma

volúpia (*voluptas*), que resulta do exercício dos cinco sentidos e se manifesta em cada um de seus membros. As limitações que os clérigos fixam à sensualidade paradisíaca são evidentes, mas, pelo menos, o reconhecimento de uma atividade dos sentidos sublinha sua participação necessária à perfeição da pessoa humana. No total, a doutrina medieval leva notavelmente longe a redenção do corpo, julgado necessário à plena beatitude do paraíso (este “lugar de delícias com os santos”, como diziam os dominicanos do século XVI, encarregados de evangelizar os tzeltals do Chiapas). Em sua materialidade carnal e completitude de seus membros, o corpo, com suas virtudes de beleza, de força, de movimento e de sensualidade, encontra direito de existir na sociedade perfeita de Deus. Essa reabilitação do corpo baseia-se, entretanto, em duas exclusões: se o corpo glorioso é completo (portanto sexuado), ele é, todavia, um corpo não-sexual e não-alimentar, excluindo duas funções que remetem o homem à sua efêmera condição mortal e à sua necessária reprodução, e que os clérigos julgavam incompatíveis com a natureza espiritual do corpo glorioso. A cozinha e o sexo têm lugar apenas no inferno.

Para terminar essa análise, convém ainda notar que a relação entre o corpo e a alma é equivalente àquela que une o homem a Deus. Como indica Hildegarda de Bingen, no fim dos tempos “Deus e o homem serão apenas um, como a alma e o corpo”. À imagem da unidade gloriosa dos corpos espirituais, os eleitos admitidos na sociedade celeste são reunidos em Deus; eles são de novo plenamente “à sua imagem”, conforme a relação instaurada no momento da Criação mas perturbada pelo pecado original. Como já se viu, a visão beatífica, perfeita compreensão da essência divina, supõe uma união total com Deus, que os teólogos reconhecem tender a uma quase divinização do homem. Essas concepções da beatitude celeste chocaram particularmente os pagãos do Império Romano: a assunção do humano até o mundo divino, junto com a glorificação dos corpos dos eleitos que partilham doravante o “supercorpo” outrora reservado aos senhores do Olimpo (Jean-Pierre Vernant), aparece para eles — do mesmo modo que a Encarnação de Deus — como mistura escandalosa entre o humano e o divino. Vê-se, assim, *a contrario*, que as relações entre o corpo e a alma, de um lado, entre o humano e o divino, de outro, constituem dois aspectos estritamente correlatos da antropologia cristã.

No geral, longe de definir sua separação como um ideal, o corpo glorioso propõe à cristandade medieval o horizonte de uma articulação entre o corpo e a alma. Todavia, é necessário ainda precisar que essa relação é fundamentalmente hierárquica, pois o corpo glorioso caracteriza-se por sua obediência absoluta às vontades da alma. São Boaventura, evocando o desejo mútuo de que a alma e o corpo têm de se reunir, descarta a idéia de uma união igualitária, precisan-

do a existência de uma “ordem de governo” pela qual o corpo obedece inteiramente à alma. Não poderia haver aí redenção do corpo senão ao preço de seu total servilismo, segundo uma dialética bem cristã do rebaixamento e da glorificação. O corpo glorioso é, então, paradoxalmente um modelo da soberania da alma, da dominação da alma sobre o corpo, e é somente nesse quadro que ganha sentido a insistência sobre o aspecto corporal da ressurreição. O corpo dos eleitos convida a pensar uma relação entre o corporal e o espiritual que não seja nem uma mistura ou um estado intermediário (nada de sincretismo aqui!), nem uma total disjunção (que reconduziria ao dualismo). O “corpo espiritual” define-se como a união de dois princípios no seio de uma mesma entidade — mas uma *união hierárquica* (a alma domina o corpo) e *dinâmica* (através dessa submissão, o corpo eleva-se e torna-se conforme a alma). Tal é a imagem ideal para a qual o homem deve se dirigir desde sua vida terrestre, agindo de modo que a alma domine o corpo e o ajude a progredir em direção às realidades espirituais, ao invés de o corpo impor sua lei e seu peso à alma e aviltá-la no desejo das coisas materiais.

A ARTICULAÇÃO ENTRE O CARNAL E O ESPIRITUAL: UM MODELO SOCIAL

Além da dualidade entre o corpo e a alma, o debate sobre a definição da pessoa humana implica duas categorias mais largas — o corporal e o espiritual —, que contribuem para ordenar a concepção de conjunto das realidades do aqui embaixo e do além. Tudo o que existe no universo se deixa repartir entre esses dois pólos ou, antes, se caracteriza por uma modalidade particular, positiva ou negativa, de articulação entre o corporal e o espiritual. Quer dizer que essa dupla implica a concepção global da sociedade e do universo, e que o estatuto da alma e do corpo na pessoa humana é uma ocasião privilegiada para abordar questões de abrangência muito geral.

A Igreja, corpo espiritual

Definir a imagem ideal da pessoa humana como uma articulação hierárquica e dinâmica entre a alma e o corpo constitui uma poderosa ferramenta de representação social, em um mundo em que o clero, distinto justamente pelo seu caráter espiritual, assume uma posição dominante. É significativo que a noção

de “homem espiritual”, pela qual são Paulo designa todo cristão inspirado por Deus (I Cor 2, 15), acaba, especialmente na época carolíngia e, sobretudo, na obra de Alcuíno, por designar especificamente os clérigos. Quanto aos reformadores dos séculos XI e XII, eles fazem do versículo de Paulo um princípio jurídico que justifica a supremacia do papa e precisa que os *homines spirituales* formam o clero em seu conjunto, por oposição aos laicos, qualificados de *saeculares homines* (Yves Congar). Na sociedade medieval, conseqüentemente é impossível analisar a relação espiritual/corporal sem ver que ela é a imagem da distinção entre os clérigos e os laicos: Hugo de Saint-Victor, entre muitos outros, justifica explicitamente a superioridade dos clérigos sobre os laicos pela superioridade da alma sobre o corpo (a dualidade entre a alma e o corpo, homóloga àquela entre o homem e a mulher, legitima igualmente a relação de dominação entre os sexos, não sem valorizar sua necessária colaboração e a harmonia que deve instaurar o comando benevolente — e inspirado pelo amor em Deus — do homem sobre a mulher). Como se verá no capítulo seguinte, o sistema de representações, ao qual a reforma dos séculos XI e XII confere seu mais extremo rigor, define o estatuto dos clérigos pela sua rejeição ao parentesco carnal e sua renúncia proclamada a toda sexualidade. Deixando aos laicos a tarefa de reproduzir corporalmente a sociedade, eles se consagram à sua reprodução espiritual, através da administração dos sacramentos. A partilha das tarefas é das mais claras, de modo que o governo do espírito sobre o corpo aparece como o modelo da autoridade dos clérigos sobre os laicos, meio da redenção de todos. Com efeito, a sociedade em seu conjunto não pode esperar a salvação senão sob a condição de se deixar guiar pela sua parte mais espiritual, a saber, o clero sacralizado por sua renúncia aos laços da carne.

Para que o corpo glorioso funcione como modelo social, é preciso que haja não somente hierarquia, mas também unidade. Esta é assegurada pela existência de um outro modelo, que convém pôr em relação com o modelo do corpo glorioso: a metáfora, de origem paulina, que pensa a Igreja como um corpo, do qual os fiéis são os membros e Cristo, a cabeça (I Cor 11). Na época carolíngia, a Igreja é designada a partir desta base como *corpus Christi*, enquanto a expressão *corpus mysticum* aparece, especialmente em Rábano Mauro, para designar a hóstia. Depois, por volta do século XII, quando a doutrina da presença real é bem estabelecida, um “curioso troca-troca” semântico inverte o sentido dessas fórmulas, de modo que *corpus Christi* se refere doravante à eucaristia e *corpus mysticum*, à Igreja (Henri de Lubac). A imagem do “corpo místico” significa, assim, a Igreja como comunidade e lhe confere uma forte coesão, sejam quais forem as variantes às quais se recorra. Assim, Hugo de Saint-Victor faz dos laicos o lado esquerdo desse corpo e dos clérigos, seu lado direito (o mais valori-

zado), enquanto Gregório, o Grande, já compara os diferentes grupos sociais aos membros e órgãos corporais, cuja colaboração é indispensável. João de Salisbury (mais tarde, bispo de Chartres) dá, em seu *Policraticus* (1159), uma versão célebre da metáfora organicista da sociedade, considerada geralmente uma teoria do corpo político. É verdade que o corpo que ele evoca é o reino e que o rei é sua cabeça, mas seu propósito em nada é incompatível com as concepções tradicionais da Igreja, uma vez que os clérigos são a alma desse corpo. Assim, mesmo se conjuntos mais restritos podem retomar a metáfora por sua própria conta, a imagem da Igreja como corpo exprime a solidariedade que unifica a comunidade dos cristãos, não sem afirmar as hierarquias que a ordenam, particularmente a supremacia do clero. Isso aparece com toda a clareza quando Bonifácio VIII funda as exigências teocráticas do papado sobre a noção de corpo místico, decretando: “Nós devemos crer em uma única Santa Igreja católica e apostólica, sem a qual não há nem salvação nem remissão dos pecados, que representa um só corpo místico, cuja cabeça é Cristo, e a cabeça de Cristo é Deus” (bula *Unam sanctam*, de 1302).

A metáfora da Igreja como corpo místico, na qual atua uma vez mais a ambigüidade entre instituição e comunidade, aparece, então, como um dos modelos que permitem pensar a unidade da sociedade medieval, sob a condução do clero. Trata-se, com toda a evidência, de um corpo de natureza bem particular, ao mesmo tempo coletivo e espiritual (o que é indicado com toda a clareza por Simão de Tournai, mestre em Paris na segunda metade do século XIII, quando ele afirma, abordando uma questão que preocupa todos os teólogos de seu tempo, que “Cristo tem dois corpos: o corpo material humano, que ele recebeu da Virgem, e o corpo colegial espiritual, o colégio eclesástico”). Não é interdito considerar que esse corpo espiritual é homólogo aos corpos gloriosos, sem esquecer de sua equivalência com figuras tão singulares como a Virgem e o Cristo. Assim, a relação bem-ordenada do corpo e da alma produzida pelo corpo glorioso não define somente a justa hierarquia entre clérigos e laicos como sua inclusão no corpo coletivo que forma a cristandade. Ela corresponde igualmente ao próprio estatuto da Igreja, instituição encarnada no solo de suas imensas possessões, engajada plenamente na organização da sociedade dos homens e dotada de uma materialidade ornamentada, cuja riqueza salta aos olhos de todos, mas que, entretanto, só encontra legitimidade pelo princípio espiritual que a anima e em nome do qual ela governa as almas e os corpos. A Igreja, em sua unidade institucional, ideológica e litúrgica pode, então, ser definida como um corpo espiritual que ordena o mundo material para fins materiais e celestes.

A Igreja é também pensada através da imagem do corpo da Virgem. O paralelo é de uma grande eficácia, pois Maria é um corpo que engendra um outro

corpo, mas evitando a mácula do pecado, e que, por intermédio da carne, serve às mais altas finalidades espirituais da divindade. É por isso que o corpo virginal de Maria é apresentado, por Ambrósio de Milão e pelos clérigos medievais depois dele, como a imagem da pureza da Igreja, que é necessário defender e manter imaculada em meio às torpezas do mundo. E do mesmo modo que Maria dá à luz o corpo de Jesus virginalmente, a Igreja é a mãe que reproduz o corpo social pela virtude do Espírito. Mas se a aproximação entre o corpo eclesial e o corpo virginal de Maria é de uma notável eficácia, a equivalência entre a Igreja como corpo de Cristo é ainda mais importante. De fato, a Encarnação pela qual o Filho divino adquire carne de homem constitui um outro modelo essencial para a Igreja que, exatamente como o corpo glorioso, permite articular o corporal e o espiritual.

A Encarnação, paradoxo instável e dinâmico

Ao lado da Trindade, a Encarnação tornou-se um dos núcleos da doutrina cristã. Orígenes († 254) foi um dos primeiros a sublinhar a divindade de Jesus Cristo, que, em seguida, foi promulgada como dogma pelo Concílio de Nicéia, em 325. Entretanto, no Império de Constantino, a vitória do cristianismo parece ser a de um estrito monoteísmo, que adora um Deus Todo-Poderoso que se manifesta através de diversas representações terrestres, das quais Cristo é a mais eminente (Eusébio de Cesaréia vê nele “uma espécie de prefeito do soberano supremo”; Peter Brown). Uma vez proclamado o caráter plenamente divino de Jesus, as dificuldades inerentes ao paradoxo Deus-homem geram uma multidão de debates e de condenações por heresia. Como compreender a dupla natureza de Cristo, que deve ser ao mesmo tempo plenamente Deus e totalmente homem? Como admitir que Cristo tenha sido inteiramente submetido à finitude da espécie humana e, em particular, à morte, sem atentar contra a plenitude infinita e eterna de seu ser divino? Aqui, o risco é atribuir a Jesus apenas uma natureza humana e de se tornar, assim, culpável de nestorianismo, doutrina condenada pelo Concílio de Éfeso, em 431 (Nestório, patriarca de Constantinopla de 428 a 431, julga repugnante submeter Deus à desonra da condição humana e desfaz a lógica da Encarnação, separando radicalmente as duas naturezas, divina e humana, de Cristo: para ele, é somente o homem que nasce de Maria e morre na cruz, de modo que a natureza divina de Cristo não é em nada afetada por seu destino terrestre). Mas, inversamente, como afirmar a plena divindade de Cristo sem negligenciar valorizar que ele sofreu todos os aspectos da miséria humana e que morreu ignominiosamente na cruz?

Aqui, o risco é privilegiar somente a natureza divina de Cristo ou até mesmo reduzir seu destino terrestre a um jogo de aparências e cair, assim, no monofisismo, condenado como heresia pelo Concílio de Calcedônia, em 451 (trata-se da doutrina desenvolvida no seio da escola de Alexandria, que afirma que a natureza de Cristo é *una*, ao mesmo tempo divina e humana, e até mesmo mais divina que humana).

Mas o debate não cessa de reaparecer, pois a ortodoxia cristológica impõe não apenas que sejam admitidas as duas naturezas de Cristo, mas também que se reconheça entre elas uma unidade essencial, e não somente accidental. Ainda no século XII, as modalidades de articulação das duas naturezas de Cristo suscitam muitas divergências entre os teólogos. Através de múltiplos episódios e debates, trata-se de fortalecer o equilíbrio paradoxal suposto pela noção de Encarnação. É preciso, então, afastar toda insistência excessivamente unilateral sobre a divindade de Cristo, que minimizaria sua humanidade, e toda ênfase excessivamente humana, que ocultaria, ao menos em parte, sua natureza divina, ao mesmo tempo que estabelecer tão estreitamente quanto possível suas duas naturezas. O objeto fundamental da ortodoxia cristológica consiste, então, em articular, de maneira tão estreita quanto possível, esses dois pólos separados que são o humano e o divino, segundo uma lógica que lembra a da relação entre a alma e o corpo na pessoa humana. A Encarnação faz juntarem-se o humano e o divino — imagens do corporal e do espiritual — e constitui, então, um modelo privilegiado para pensar a Igreja.

Através da prolixidade das argumentações teológicas, a cristologia é, então, um dos meios pelos quais a sociedade cristã elabora as grandes questões relativas ao seu funcionamento e às suas transformações. A evolução da figura de Cristo, ao longo da Idade Média, pode, então, ser tomada como um bom indicador da dinâmica do feudalismo. Sem sair do campo da ortodoxia, que impõe pensar que Cristo é, ao mesmo tempo, homem e Deus, esses dois aspectos podem ser associados segundo diferentes equilíbrios, como mostra notadamente a iconografia. Assim, a imagem intemporal de Cristo em seu trono em majestade, em sua mandorla dourada, põe em evidência sobretudo seu aspecto divino (ela representa, de resto, tanto o Pai, sob as aparências de Cristo, como o próprio Filho; como visto na figura 51, na p. 501). É dessa maneira que ele é representado, sobretudo durante a Alta Idade Média. Nem por isso a Encarnação é esquecida, pois a figuração da Virgem com o Menino desenvolve-se desde o século VI; mas os episódios da vida humana de Cristo, em particular os da infância, permanecem pouco desenvolvidos. Ainda incerta e, por vezes, ocasião de escândalos durante os séculos VI e VII, a iconografia da Crucificação impõe-se, pouco a pouco, como um tema capital; mas ainda se hesita em figu-

rar Cristo morto. Na maior parte das vezes, ele é representado com os olhos abertos e mesmo se, a partir da época de Constantino, ele pode excepcionalmente aparecer com os olhos fechados, sempre tem os pés bem pousados sobre seu suporte e parece manter-se firmemente em pé (figura 41, na p. 426). O caráter humilhante do suplício na cruz é escamoteado e a reticência em mostrar Cristo submetido à morte continua grande. Mesmo na cruz, a glória divina de Cristo deve predominar e sua postura evoca, sobretudo, a vitória de Deus sobre a morte e seu triunfo salvador. A tônica é posta sobre o poderio glorioso de Cristo mais do que sobre as peripécias humanas de seu destino terrestre. É, sem dúvida, o sinal de que a Igreja, mesmo estando engajada no universo mundano, ainda baseia fundamentalmente seus valores no desprezo do mundo e na fuga monástica.

Mais tarde, a partir do século XI, opera-se uma ruptura, cujas manifestações são cada vez mais sensíveis ao longo dos séculos XII e XIII. Esse movimento é inseparável da elaboração da doutrina da presença real (segunda parte, capítulo II). Com efeito, a eucaristia é, então, um outro modelo de articulação do corporal e do espiritual, que torna o verdadeiro corpo de Cristo presente em todos os lugares em que os cristãos celebram a missa. De resto, termina-se por conceber a celebração eucarística como uma reiteração da própria Encarnação: Cristo tomando corpo na hóstia como, antes, fizera no seio de Maria. São Francisco afirma com toda a clareza: “Cada dia, [o Filho de Deus] humilha-se como quando veio dos tronos reais no ventre de Maria; cada dia, ele vem a nós sob uma humilde aparência”. Paralelamente, os temas associados à Encarnação ampliam-se consideravelmente. O aspecto humano de Cristo é exaltado pela multiplicação das narrativas consagradas à sua infância (numerosas tradições apócrifas encontram, então, espaço entre as concepções admitidas pelos clérigos). Nos ciclos iconográficos da Infância, cada vez mais desenvolvidos, nota-se uma insistência sobre a relação sensível entre Cristo e sua mãe. A representação da Virgem aleitando aparece no século XII, enquanto a ênfase sobre a nudez do Menino — e, por vezes, até mesmo de seu sexo — atesta a plenitude da Encarnação.

Os ciclos da Paixão são igualmente consolidados, em geral detalhando as provações sofridas por Cristo (o coroamento de espinhos, a flagelação, as cenas de sarcasmo contra ele, o carregamento da cruz) e multiplicando a imagem de sua morte (além da crucificação, a descida da cruz e a deposição na tumba fazem-se mais frequentes). Na virada do século XII para o século XIII, inova-se ao mostrar os pés do crucificado fixados um sobre o outro por um só cravo (em vez de dois, como antes): renunciando à posição ereta e digna que prevalecia anteriormente, a nova iconografia obriga a flexionar as pernas de Cristo e lhe



41. Cristo na cruz triunfando sobre a morte, c. 1020-30 (evangeliário da abadessa Uta, Staatsbibliothek, Munique, clm. 13601, fl. 3v.).

Cristo na cruz está inteiramente vestido e mantém-se firmemente sobre seus pés, pousados um ao lado do outro sobre seu suporte. Seus braços estão estendidos na horizontal; sua cabeça está pendente, mas seus olhos estão bem abertos. Ele está inscrito em uma mandorla com fundo dourado que sublinha a glória divina. Esse tipo de figuração da crucificação manifesta a vitória do Redentor sobre a morte, o que é expresso com uma clareza particular: na parte inferior da miniatura, a alegoria da Vida contempla o crucificado, enquanto a personificação da morte cai para trás, como que atingida por uma excrescência ameaçadora da cruz (essa dualidade é ecoada pela oposição entre a Igreja e a Sinagoga, nos medalhões semicirculares laterais).

inflige uma torção desconfortável que, de maneira progressivamente acentuada, o faz se curvar sob o peso do próprio corpo. Em resumo, a partir do século XIII Cristo é cada vez mais ostensivamente submetido às conseqüências de sua Encarnação: a morte e a decrepitude de um corpo que sofre e sangra. Nem por isso seu caráter divino é esquecido. A iconografia continua a celebrar em profusão a glória intemporal de Cristo em sua majestade. E, mesmo quando ele é o Juiz do último dia, mostrando suas chagas para indicar que é em virtude de sua Encarnação e de sua Paixão que ele salva e condena, a referência à sua glória divina não é em nada eclipsada. De fato, mesmo no caso das representações da Crucificação, a oposição entre Cristo sofrendo e Cristo triunfando não é uma alternativa marcada. Esses dois aspectos são sempre associados, embora em proporções variáveis, e a insistência sobre o sofrimento da Paixão deve ser considerada uma expressão do triunfo do Verbo encarnado.

A evolução observada indica somente que, sem excesso nem ruptura, a divindade de Cristo apresenta-se mais facilmente em sua dimensão humana e encarnada, sinal de uma atitude nova da Igreja em relação ao mundo. Poder-se-ia falar, aqui, de um “cristianismo de encarnação” (André Vauchez), mas é preciso ter certa reserva quanto ao fato de que tal expressão não poderia designar nada além de um cristianismo com *acentos* fortemente fundados na Encarnação, pois, da mesma forma que Cristo não poderia ser homem esquecendo-se de ser Deus, o mundo terrestre não pode, de modo algum, ser um valor em si mesmo na cristandade medieval. O que se constata é uma capacidade crescente em assumir a dimensão humana da figura crística, com tudo o que isso supõe de rebaixamento, de sofrimento e de humilhação. Ora, essa atitude de pensar Cristo presente entre os homens significa também uma capacidade de valorizar a dimensão material do mundo terrestre e de incluí-la inteiramente na lógica da Encarnação de articulação entre o divino e o humano, entre o corporal e o espiritual. Dito de outro modo, a ênfase na humanidade de Cristo não supõe de modo nenhum um enfraquecimento de sua divindade. Ela contribui, ao contrário, para exaltar uma natureza divina tida como intacta, a despeito de todas as humilhações e de todas as contingências humanas às quais ela se expõe. Nesse processo, há apenas um ganhador: a própria dinâmica da Encarnação, que manifesta sua potência com mais estrondo do que nunca, uma vez que o peso acentuado da humanidade chega a se acoplar sem ruptura com toda a potência divina. Pode-se ver nisso uma imagem ideal do triunfo da Igreja, uma Igreja inscrita no mundo e, no entanto, sacralizada, uma Igreja encarnada e, no entanto, essencialmente unida à divindade. Enquanto a Alta Idade Média só via a salvação na fuga e no desprezo ao mundo, a instituição eclesial, chegando ao todo de seu poderio, manifesta a sua capacidade em assumir o mundo material, a encar-



42. Cristo morto sofrendo na cruz, c. 1320 (catedral de Perpignan).

Este grande crucifixo em madeira mostra o Salvador submetido a uma morte dolorosa, para sua maior glória. Sua cabeça tomba para a frente, traços tensos e olhos fechados. Seus pés estão um sobre o outro, fixados por um só cravo, e seu corpo dobra sob o efeito de seu próprio peso, braços na diagonal e joelhos dobrados. As costelas estão aparentes, assim como as veias de seus membros descarnados. Os sofrimentos de Cristo sublinham a intensidade de seu sacrifício redentor e, então, o poderio de uma divindade capaz de assumir tal humilhação. Eles são um apelo imperativo a amá-lo e a submeter-se a um Deus que se entregou voluntariamente aos ultrajes de um destino humano.

regar-se dele para transformá-lo em uma realidade espiritual e o levar em direção ao seu destino celeste.

Nos séculos XIV e XV, a dinâmica da Encarnação amplia-se ainda mais, ao mesmo tempo que é carregada de uma forte conotação de sofrimento. A insistência sobre Cristo morto acentua-se a ponto de buscar posturas cada vez mais contorcionistas, mostrando a cabeça do crucificado tombada para a frente e seus traços deformados pela dor, abrindo em carne viva chagas das quais jorra sangue, cada vez mais abundante (figura 42, na p. 428). Através de tantos signos acumulados de uma morte atormentada, é a intensidade do sacrifício consentido por Deus que se procura sublinhar, e até mesmo dramatizar. Essa evolução da figura de Cristo aprofunda ainda mais a lógica da Encarnação e aparece, então, em conformidade com as necessidades da instituição eclesial na medida em que esses temas fazem eco ao desenvolvimento experimentado então pela devoção eucarística (O sangue do crucificado é também aquele que jorra da hóstia profanada pelos judeus, prova da presença real exaltada pela festa do *Corpus Christi*, tornada tão importante). Entretanto, pode-se perguntar se essa evolução, em um período marcado pela onipresença da morte maciça, não se distancia do triunfo mais equilibrado dos séculos XII e XIII. A Igreja ainda está, é verdade, em posição dominante, mas parece que o controle do jogo dar-se-á, doravante, ao preço de uma escalada suplicante, da inflação macabra do sangue vertido e da enumeração obsessiva dos sofrimentos suportados.

Uma instituição encarnada, fundada sobre valores espirituais

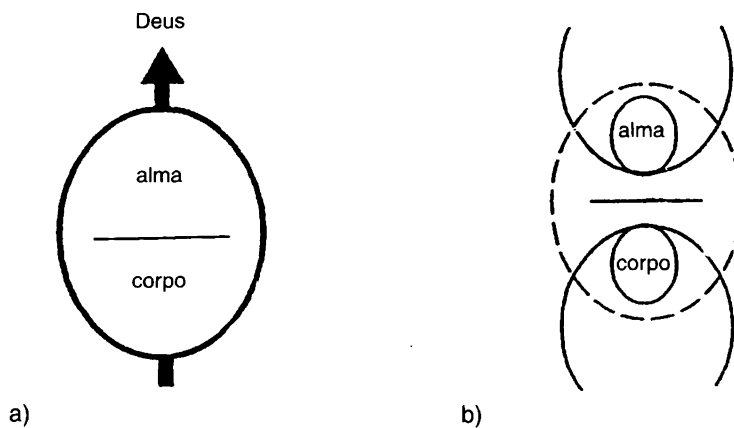
A representação de Cristo ecoa, então, a posição da Igreja na sociedade. Quer se trate de Cristo ou da Igreja, a questão central consiste em definir as justas modalidades da articulação entre o humano e o divino, entre o espiritual e o corporal, no seio de um sistema que, seja qual for o equilíbrio adotado, é fundado necessariamente sobre a conjunção desses elementos. O problema posto por essa articulação tem duplo sentido: como justificar a inscrição material de uma instituição cuja vocação é fundamentalmente espiritual? E, inversamente, como construir o espiritual a partir do carnal, quer dizer, como *espiritualizar o corporal*? É somente na medida em que ela faz valer sua capacidade de espiritualizar o corporal e de promover a ascensão do humano até o divino que a Igreja, instituição encarnada fundada em valores espirituais, pode ser legítima. Os sacramentos, que estão no coração da missão da Igreja, não têm outro objetivo senão o de assegurar essa espiritualização das realidades corporais. Assim, o batismo sobrepõe um renascimento espiritual ao nascimento carnal; ele oferece ao

homem de carne, nascido na mancha do pecado, a graça divina e a promessa do paraíso celeste. Do mesmo modo, a eucaristia, concebida doravante como corpo e sangue verdadeiros de Cristo, nutre a alma dos fiéis e funda ritualmente a sua participação no corpo espiritual formado pela cristandade. Enfim, a evolução do casamento, que se torna, justamente no século XII, um sacramento, mostra que não se trata absolutamente de abandonar os laicos à carne e ao pecado: o casamento, sacramentado e, pouco a pouco, tornado clerical, define o quadro legítimo da atividade reprodutora e a integra no seio de uma aliança de tipo espiritual, concebida da mesma forma que a união de Cristo com a Igreja. Longe de abandonar o casamento ao desprezo e à desvalorização suscitados pelas coisas carnavais, o processo que conduz à sua reabilitação como sacramento pretende assumir positivamente a reprodução sexual, espiritualizando a aliança carnal.

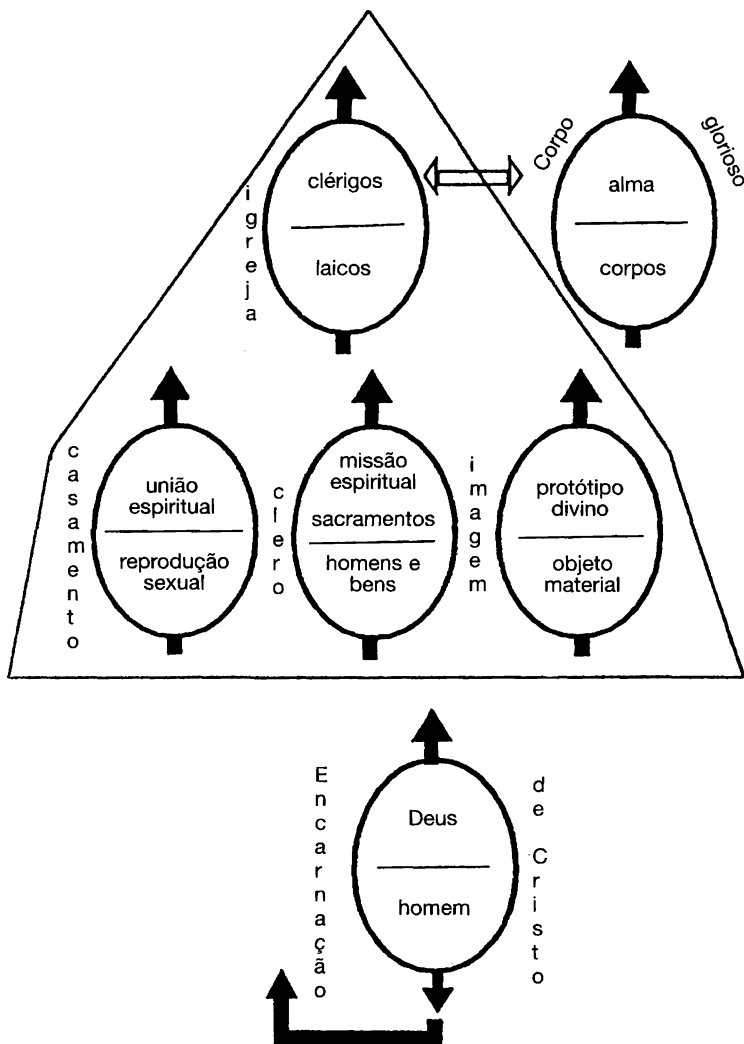
Insistir-se-á, ainda, sobre um traço onipresente do pensamento clerical, que consiste em fazer do material a imagem do espiritual. São incontáveis os textos que se esforçam para associar esses dois planos, para pô-los em correspondência. É assim, por exemplo, quando o deslocamento físico suposto por uma peregrinação é concebido, ao mesmo tempo, como um percurso moral e espiritual em direção a Deus (do mesmo modo, todos os gestos e rituais que a Igreja promove valem como sinais visíveis de realidades invisíveis e espirituais). Tal associação de planos diferentes, suscetíveis de ser pensados um pelo outro, poderia aparecer como uma degradante contaminação do espírito pela matéria. Mas, para os clérigos, a dinâmica funciona em sentido contrário: trata-se de decodificar o significado simbólico das realidades terrestres, de atingir o sentido alegórico dos textos bíblicos por trás de seu sentido literal, enfim, de elevar-se do material ao espiritual. As imagens de culto que se multiplicam então no Ocidente não se justificam de outro modo: um pedaço de madeira ou de pedra não tem, em si mesmo, nenhuma virtude, mas a imagem é legítima porque sua contemplação permite à alma elevar-se até as pessoas santas ou divinas que ela representa (segunda parte, capítulo VI). Esse fenômeno de elevação indica que a associação constante do espiritual e do material produzida pelo pensamento clerical só é pertinente se a dinâmica é corretamente orientada.

É inútil multiplicar os exemplos: quer se trate do estatuto do clero, do casamento ou das imagens, o esquema é o mesmo, sempre fundado sobre uma dupla relação de distinção hierárquica e de articulação dinâmica entre o material e o espiritual. Este é um ponto fundamental da lógica das representações no seio da Igreja medieval. As noções opostas, tais como o carnal e o espiritual, o divino e o humano (e, sem dúvida, também o sagrado e o profano), não devem ser nem confundidas, nem separadas (no sentido de serem mantidas sem relação). Elas devem ser estritamente *distinguidas* (quanto às suas respectivas natu-

rezas), *hierarquizadas* (a fim de que o mais digno comande o menos digno) e *articuladas* (quer dizer, postas em relação no seio de uma entidade unificada). Trata-se de produzir, em todas as ocasiões, uma *articulação hierárquica* entre entidades simultaneamente distintas e reunidas em uma unidade forte (ilustrações XII e XIII, a seguir). Tal é o esquema da pessoa humana já analisado. E tal é também a imagem da cristandade, fundada sobre uma separação cada vez mais estrita entre clérigos e laicos, no entanto, englobando esses dois grupos em um só corpo destinado a um fim único. Nos dois casos, a articulação das entidades contrárias é obrigada a ser estritamente hierárquica e dinâmica. Se a Encarnação é uma *descida* do princípio divino, que vem se alojar no humano, ela é a garantia de uma *ascensão* que permite a redenção da humanidade e eleva a matéria dos corpos até as virtudes da alma. Do mesmo modo, a Igreja é uma encarnação institucional dos valores espirituais, e é por isso que ela é o agente de uma espiritualização das realidades mundanas e o instrumento indispensável de um encaminhamento dos homens para a sua salvação.



XII. Relação alma/corpo: a) o corpo glorioso, modelo ideal da pessoa cristã; b) a concepção dualista da pessoa.



XIII. Homologias entre o corpo glorioso, a Encarnação de Cristo e a Igreja.

Perigos nos extremos: separação dualista e misturas impróprias

Essa articulação hierárquica de entidades distintas, que é notada no coração da lógica eclesial, não se impõe sem contestações nem resistências. Ela repousa, com efeito, sobre um equilíbrio instável, que pode ser posto em causa de duas maneiras opostas: seja porque prevaleceria uma completa separação das entidades contrárias, seja porque estas se misturariam excessivamente, arriscando, então, confundir-se e, sobretudo, provocar uma mácula no princípio mais eminente. Como vimos, muitas heresias lançam o ataque na primeira frente de batalha: o dualismo cátaro recusa toda associação entre o espiritual e o material, pretendendo separá-los absolutamente e terminando, assim, na contestação mais radical da lógica eclesial. Os cátaros combatem um clero comprometido com o mundo e desnaturado por sua riqueza material, condenam numerosas práticas, tais como o casamento e o culto às imagens, negam igualmente a presença real e a ressurreição dos corpos. Afirmar que o espírito só se salva separadamente e que toda aliança com a matéria é necessariamente uma corrupção significa solapar os fundamentos da instituição eclesial e da sociedade medieval em seu conjunto. Ao contrário, reforçando sua própria lógica através da luta vitoriosa contra as heresias, a Igreja apenas aparece mais claramente como uma imensa máquina de espiritualizar o corporal, de conduzir o mundo terrestre na direção de seu fim celeste. E a homologia dessas estruturas — a Encarnação, o estatuto dos clérigos, os sacramentos, as imagens, a concepção da pessoa — é bem atestada pelo fato de que elas são conjuntamente questionadas pelas heresias que, entre os séculos XI e XIII, atacam o domínio da Igreja católica.

Na outra frente de batalha, toda confusão excessiva entre o material e o espiritual arrisca pôr em perigo a posição da Igreja, pois esta repousa sobre a estrita distinção entre eles. A luta contra tais misturas ocupa longamente os clérigos durante os séculos XI e XII, quando lhes é necessário defender a “liberdade” da Igreja e sua pureza, rejeitando a intrusão dos laicos nos negócios do clero, subtraindo as igrejas rurais do controle dos senhores feudais, e impondo aos prelados um celibato que afasta deles as máculas da carne. Entretanto, o anticlericarismo, manifestado abertamente durante os episódios da reforma gregoriana e sempre pronto a ressurgir novamente para denunciar a riqueza excessiva dos clérigos, seus interesses materiais e seus costumes pouco conformes à sua vocação, apenas eleva a um grau suplementar uma exigência de que a própria Igreja se apropriou.

Quer dizer que o limite entre a articulação legítima do corporal e do espiritual e sua confusão indigna é tênue, instável e sujeita a contestações. O que a instituição valoriza como equilíbrio positivo é sempre suscetível de ser denunciado — seja pela crítica anticlerical dos laicos, seja por grupos clericais que fundam seu prestígio sobre uma exigência mais ascética — como um compromisso degradante com o mundo e com a matéria. A justa articulação entre o corporal e o espiritual é, então, objeto de conflitos incessantemente relançados: isso não tem nada de surpreendente, pois é a ordem legítima da sociedade que é aí definida.

Uma precisão de vocabulário pode, entretanto, ajudar a esclarecer esse ponto importante. A oposição de base é aquela entre o corporal (*corpus, caro*) e o espiritual (*spiritus, anima*), mas é somente seu modo de articulação (ou de separação) que produz valores positivos ou negativos: se o corpo é entregue a si mesmo, ou se ele domina o espírito, o mal vence e afundamos no carnal (*carnalis*); se o espírito impõe-se ao corpo, o bem triunfa e estamos diante de realidades espirituais, eventualmente de corpos espirituais (*corpus spirituale*). Parte integrante deste último conjunto, as *spiritualia* designam tudo o que concerne à Igreja, aos seus poderes sacramentais, à sua jurisdição, assim como aos seus bens materiais. Elas opõem-se às *temporalia*, poderes e bens passíveis de ser assumidos pelos laicos (mesmo se estes podem também ser controlados por uma autoridade eclesiástica), as quais não são necessariamente condenáveis, mas, em todo caso, incapazes de atingir por si mesmas um fim espiritual e devem, então, aceitar a preeminência das *spiritualia*. O ponto determinante é, então, a orientação dada à articulação entre o espiritual e o corporal: a submissão da alma ao corpo e a intrusão dos laicos nas *spiritualia* provocam uma mácula infamante, enquanto a intervenção dos clérigos nos negócios dos laicos (por exemplo, o casamento) é condutora de purificação e de espiritualização. É por isso que podem existir bens materiais qualificados de *spiritualia* e, mais genericamente, corpos espirituais, a começar pela própria Igreja.

Esta justa articulação do corporal e do espiritual supõe, em primeiro lugar, sua clara separação. Toda idéia de mistura entre esses pólos opostos cria, então, um obstáculo. Ora, notam-se os indícios disso em certas concepções da alma. A idéia de que esta, ao invés de ser inteiramente espiritual, seja dotada de certa corporeidade não é totalmente estranha ao pensamento da Igreja. Ela foi claramente professada por Tertuliano no século II e, depois, por certos clérigos dos séculos V a VII, até ser desmentida pelos teólogos posteriores. Além do argumento de que apenas Deus é totalmente imaterial, a questão já evocada do castigo infernal é uma boa ocasião para desenvolver tais concepções: com efeito, como admitir que a alma separada do corpo possa sofrer sob o efeito do fogo do inferno sem considerá-la dotada de uma forma de corporeidade? No entanto, como

se viu no capítulo precedente, essa dificuldade pôde ser resolvida, suprimindo, assim, a necessidade de recorrer à idéia de uma corporeidade da alma. São sobretudo as concepções laicas que tendem a se afastar da doutrina da Igreja, sem por isso lhe parecer necessariamente inaceitáveis. De fato, elas tendem a fazer da alma um duplo, dotado de uma realidade parcialmente física. Nesse universo, por vezes qualificado de folclórico, o que concerne à alma deve encarnar-se nos gestos ou nos fatos materialmente constatáveis, como ocorre no momento em que se retira uma telha do teto da casa de um moribundo para facilitar a partida de sua alma, ou ainda quando a aparição de um morto que retorna do além deixa uma marca física sobre o corpo do visionário. De resto, tais testemunhos não são exclusivos dos laicos e abundam nos relatos transmitidos pelos clérigos. Por exemplo, Jacques de Vitry e Estevão de Bourbon contam como uma gota de suor que emana de uma alma danada, que ressurge do inferno, perfura a mão do visionário. Mesmo se outros elementos devem ser levados em conta, vê-se, aqui, como a necessidade de dar força aos rituais e às crenças incita a conferir certa corporeidade aos seres espirituais.

Os habitantes de Montaillou, que partilham da idéia de uma presença errante das almas em meio aos vivos, recomendam a estes últimos que não andem com os braços separados do corpo, a fim de não “jogar no chão” algum espírito penado (Emmanuel Le Roy Ladurie). Aqui, falta uma dupla separação: as almas não se encontram em um lugar especial, separado dos vivos, como quer a doutrina da Igreja; em conseqüência, o espiritual inscreve-se no campo material, a tal ponto que as almas são suscetíveis de ser afetadas “fisicamente” pelos atos dos homens de carne e osso. Este é um exemplo particularmente claro de mistura, de não separação entre o espiritual e o material. Se tais infrações são limitadas a crenças ou costumes pontuais, elas podem ser toleradas pela Igreja; mas o caso de Montaillou, refúgio recuado onde os restos da heresia cátara misturam-se a concepções folclóricas imperfeitamente submetidas ao molde clerical, mostra que elas ameaçam afetar aspectos importantes da organização social, no caso, o monopólio da mediação entre os vivos e os mortos pretendido pela Igreja (com efeito, os aldeãos reconhecem a certos laicos, qualificados de “armeiros”, a capacidade de estabelecer uma comunicação com os defuntos).

Encarnação do espiritual e espiritualização do corporal

No mais, a Igreja deve lutar contra as más interpretações das representações que ela mesma difunde e, em particular, contra uma tendência a interpretar corporalmente realidades que são, de fato, espirituais. O paradigma dessa percep-

ção laica é a reação de Francisco de Assis quando, ainda no limiar de sua conversão, o Cristo de San Damiano o intima a reconstruir sua igreja. O entusiasta visionário põe-se, então, a reconstruir a capela, até compreender que a mensagem de Cristo se referia a um sentido eminentemente mais espiritual de “Igreja”: exemplar representação do olhar erudito sobre a ingenuidade laica, que se limita a uma leitura em primeiro grau, ao passo que a ciência clerical reivindica a arte de decifrar os símbolos e de descobrir, através das aparências sensíveis, as significações mais espirituais. É contra uma tendência do mesmo tipo, aplicada dessa vez à natureza da alma, que se eleva Guiberto de Nogent quando ironiza aqueles que crêem que a alma possui um corpo, sob o pretexto de que as imagens a representam como uma criancinha nua. Entretanto, é necessário reconhecer que a Igreja favorece tais desvios ao optar sem reservas pela imagem somatomórfica da alma, à qual confere todas as aparências de um corpo. É verdade que, propriamente falando, a imagem não diz nada da natureza substancial da alma e pode-se admitir que ela mostra, conforme a definição agostiniana, uma realidade espiritual dotada de uma similitude corporal. Resta o fato de que a imagem se presta facilmente a uma leitura que tende a corporificar o espiritual. A arte dos séculos XIV e XV acentua ainda a dificuldade ao figurar muitas vezes um verdadeiro retrato da alma, duplo perfeitamente individualizado do corpo que ela habita. No caso de Judas, o retrato não é nada lisonjeiro: o nariz aquilino indica incontestavelmente uma alma judaica e a exibição de seu sexo sublinha a baixeza carnal do traidor (figura 43, na p. 437).

Mesmo a alma de um santo tão glorioso como Tomás de Aquino pode apresentar, na imagem, uma surpreendente corporeidade, a tal ponto que, longe de se levantar por si mesma como um corpo aéreo, ela precisa do apoio bastante físico de São Pedro e de São Paulo para se subtrair ao peso e chegar ao paraíso celeste (figura 44, na p. 438). Por que, então, a imagem insiste tanto sobre a corporeidade aparente da alma — em oposição aos esforços teológicos daquele que é nomeado o “doutor angélico”? Não é impossível explicá-lo no quadro da lógica eclesial, que se esforça para estabelecer um jogo de correspondências entre o espiritual e o corporal, e até se revela perfeitamente capaz de exprimir o espiritual através do material, desde que esse rebaixamento seja finalmente justificado por uma dinâmica de ascensão. Mas é preciso também notar que essa representação aparece em uma região da Itália central dominada, então, pelos condes de Aquino, descendentes dos pais de Tomás, que se apoderam de seu culto como de um negócio de família. Aqui, Tomás de Aquino é menos um sábio da Igreja universal do que um ser próximo, familiar, enraizado em sua terra natal. Não se pode, então, excluir que o peso dos interesses de sua parentela e de uma apropriação laica do santo tenha contribuído para “corporificar” a alma



43. A morte ignominiosa de Judas, fim do século xv (afresco de Giovanni Canavesio, Notre-Dame des Fontaines, La Brigue).

O Novo Testamento relata que Judas se enforca após a traição e que seu ventre explode. Mas é a imagem que julga sua alma indigna de sair pela boca (em um contexto completamente diferente, o poeta Rutebeuf, no século XIII, em sua sátira das classes populares, diz que a alma de um vilão parte não pela boca, mas pelo ânus, como um peido fedido que faz até mesmo o demônio fugir). Aqui, a alma de Judas é arrancada de suas vísceras sanguinolentas por um diabo que tem, como é comum na iconografia do século xv, uma segunda face no baixo ventre. O traidor Judas oferece a ocasião de um ataque contra os judeus: ele é representado com o longo nariz aquilino que lhes é atribuído e mesmo sua alma reproduz seus traços nefastos. O fato de que uma alma seja sexuada é excepcional e está, com toda a certeza, associado ao caráter maléfico do personagem



44. A alma de são Tomás de Aquino elevada ao céu por Pedro e Paulo, c. 1420 (afrescos de Santa Maria del Piano, Loreto Aprutino, Abruzzo).

Em um amplo ciclo consagrado a são Tomás (morto em 1274) e encomendado por seu parente, o conde Francisco II de Aquino, a ascensão da alma ocorre entre a celebração dos funerais e a descida à tumba. Ela acumula as singularidades iconográficas. Com efeito, a alma é dotada de uma corporeidade notavelmente saliente e que, em vez de elevar-se ela mesma, como um corpo aéreo, é objeto de uma surpreendente manipulação física: é preciso que ela seja ajudada por são Pedro e são Paulo, que lhe fazem uma escadinha e a empurram pelas nádegas, para que ela possa superar seu peso e seja alçada até o abraço de Cristo, que sai de sua mandorla celeste para acolhê-la.

de Tomás. A tendência a encarnar o espiritual aparece, então, ao mesmo tempo como uma das componentes da lógica do sistema eclesial e como o resultado de uma conciliação com os interesses e as representações dos laicos.

De uma maneira mais geral, a posição da aristocracia laica introduz um notável fator de tensão. É verdade que, uma vez passado o período de conflitos violentos, envolvendo muito particularmente as regras de casamento, a ideologia clerical penetra e informa, em grande parte, o grupo nobiliário (primeira parte, capítulo II). A afirmação do *fin'amors* é um exemplo disso, sobre o qual já se evocou a análise proposta por Anita Guerreau-Jalabert. Reivindicação de uma arte refinada do amor, ela é um meio de se distinguir dos plebeus, condenados a amar vulgarmente. Mas, promovendo a sublimação do desejo e a suspensão (ao menos,

temporária) da consumação sexual, o *fin'amors* reproduz, à sua maneira, os valores clericais. Com efeito, é por seu caráter mais elevado e máis espiritual que pode constituir um meio de distinção e de legitimação da aristocracia. Reencontramos, então, em funcionamento, na literatura e na cultura cortês, a lógica de articulação do espiritual e do corporal e, sobretudo, o princípio de espiritualização das realidades corporais, próprias à ideologia clerical. Mas se o *fin'amors* é uma espiritualização do amor e se o ciclo do Graal confere um ideal espiritual à cavalaria, nem por isso toda a tensão com o clero desaparece. Com efeito, a aristocracia retoma a regra de superioridade do espiritual sobre o carnal, mas a desvia em seu benefício e se afirma como sendo ela própria uma encarnação de valores espirituais, independentemente da mediação dos clérigos.

Observações similares podem ser feitas a propósito das fadas, que aparecem na literatura cortês (Anita Guerreau-Jalabert). Associadas às florestas e aos espaços exteriores, elas são caracterizadas por sua extraordinária beleza e seus poderes mágicos, que as subtraem das constrições espaciotemporais. Elas são, ao mesmo tempo, boas cristãs, que assistem à missa, e perfeitas damas cortesãs, amigas e parentes dos prestimosos cavaleiros. Trata-se, então, de personagens eminentemente positivas, que exprimem o ideal da aristocracia laica, ao mesmo tempo que empregam os preceitos eclesiais. Aqui também reencontramos a lógica da articulação do espiritual (principalmente as virtudes e os poderes sobrenaturais) e do corporal (principalmente a beleza física). No geral, a cultura cortês não nega a superioridade dos valores espirituais proclamados pela Igreja e inscreve-se, então, no quadro das estruturas fundamentais da sociedade cristã. Mas ela contesta o poder eclesiástico, reformulando estes mesmos valores em seu benefício e pondo em cena um espiritual que não é encarnado pelos clérigos, mas pelos próprios aristocratas ou pelas figuras imaginárias que a representam. Através da espiritualização de seus objetivos, e da constituição de uma forma própria de sobrenatural, a aristocracia promove a legitimidade de sua dominação e reivindica uma autonomia em relação ao clero.

No geral, a instituição eclesial afirma-se em meio a fortes tensões que a expõem às críticas de duas vertentes. De um lado, ela afronta-se periodicamente às correntes mais espirituais do que ela mesma chega a ser. Ela deve, então, combater aqueles que empurra para a heresia e reconduzir a uma maior moderação aqueles que pode manter em seu seio. Mas, constantemente, deve desconfiar dos que reivindicam um estado espiritual perfeitamente puro (e que logo, com John Wyclif, pretendem fazer prevalecer a Igreja dos predestinados sobre a Igreja institucionalizada, encarnação do Anticristo), para não mencionar os que pretendem falar em nome do Espírito Santo (tal como os discípulos radicais de Joaquim de Fiore). Se o devoto é inspirado diretamente pelo Espírito

Santo, e se ele alcança sozinho o estado espiritual, para que serve, então, a Igreja? A instituição baseia-se em valores espirituais, mas excesso de espírito ameaça a instituição. Digamos mais uma vez: esta se pensa como um *corpo espiritual*, quer dizer, também como uma encarnação de valores espirituais. O risco inverso é o de uma atenuação ou de um desvio da dualidade espiritual/corporal. Ele traz, em germe, um questionamento da posição *separada* pretendida pelos clérigos, assim como de seu monopólio da mediação entre os homens e Deus. Trata-se, então, com dois ataques inversos, mas que se juntam em sua contestação comum da instituição eclesial. Não se poderia demonstrar melhor que a Igreja-instituição funda-se sobre uma delicada conjunção do corporal e do espiritual e, mais ainda, sobre uma dupla dinâmica, corretamente ordenada, da encarnação do espiritual e da espiritualização do corporal.

Uma eficácia crescente, mas cada vez mais forçada

A evolução das modalidades de articulação entre o espiritual e o corporal deve, agora, ser reconstituída com maior clareza. Com efeito, o modelo antropossocial fundado na *articulação hierarquizada de entidades separadas* é dotado de uma grande flexibilidade e de uma notável capacidade dinâmica. De fato, convém precisar que, vinculando as concepções medievais da pessoa ao princípio de uma dualidade não dualista, não se procura absolutamente fechá-los em uma doutrina única: esta formulação abre, ao contrário, uma ampla gama de possibilidades e toda a história da antropologia medieval é a dos deslocamentos operados no interior desse vasto campo. Esse processo traça seu caminho através de vários desvios e contradições. Nos primeiros séculos do cristianismo, as ênfases dualistas mais rudes, bastante apoiadas em São Paulo, são conduzidas por uma lógica de ruptura com a sociedade romana. Depois, junto com outros, Agostinho promove uma transformação doutrinária radical que impõe a mudança de estatuto do cristianismo, de uma mensagem de ruptura para uma estreita associação com o Império. Essa mutação é realizada em um duplo movimento. A nova teologia do pecado reduz o alcance do livre-arbítrio e rebaixa a natureza humana, fazendo da instituição eclesial a mediação indispensável para se beneficiar da graça divina e obter a salvação. Ao mesmo tempo, à rejeição total da ordem carnal sucede não sua reabilitação, é verdade, mas, ao menos, sua integração na ordem legítima do mundo. A interpretação carnal da ressurreição dos corpos, imposta por Agostinho, é um indício notável disso, assim como sua leitura da vida no Éden, que admite o exercício de uma sexualidade paradisíaca antes da Queda e contribui, assim, para dar um esboço de legitimidade ao casamento humano.

Esse contorno mais corporal, assumido pela teologia ocidental, responde às necessidades de uma Igreja que se encarna e se engaja na organização da sociedade terrestre. Com efeito, legitimar a existência da Igreja como instituição supõe fundar teologicamente o lugar dos corpos na obra divina. Toda a força do pensamento de Agostinho é a de conseguir oferecer um espaço de legitimidade aos corpos (contrariamente aos maniqueístas), acentuando paralelamente o peso do pecado e tornando mais árduo o esforço a ser feito contra as ameaças da carne (contrariamente aos pelagianos). Sustentar os termos dessa contradição não deixava de apresentar dificuldades, sobretudo porque deixava Agostinho sob o fogo cruzado de adversários com posições opostas (os maniqueístas acusam-no de pelagianismo e vice-versa). Ao menos, é com Agostinho que se engata, com tanto estrondo quanto dificuldade, a lógica que permite salvar o corporal espiritualizando-o.

Mesmo se esta lógica não é renegada, observa-se, durante a Alta Idade Média e, parcialmente, ainda no século XII, uma presença maciça de concepções ascéticas e monásticas que valorizam a fuga do mundo. As ênfases dualistas de inspiração neoplatônica e paulina podem pesar imensamente, como em Gregório, o Grande, mesmo se elas são sempre bloqueadas por um movimento antidualista, cujo vigor parece tender a se reforçar. Se os teólogos carolíngios fazem frutificar ainda mais a herança agostiniana e preparam muitos outros desenvolvimentos ulteriores, as transformações dos séculos XI a XIII permitem dar todo o seu relevo à dinâmica da articulação do espiritual e do corporal. A reformulação eclesial esforça-se por uma franca distinção entre o espiritual e o carnal, com a preocupação de liberar o primeiro do controle invasivo dos laicos. Mas ela se empenha, sobretudo, em articulá-los hierarquicamente, de onde uma superação do dualismo, em geral obtido ao preço de um corpo-a-corpo textual ou figurativo com os enunciados paulinos. Já iniciado anteriormente, esse processo é confirmado nos séculos XII e XIII, alcançando sua expressão final com Tomás de Aquino. Se a Igreja desse período trava ásperos combates para separar o espiritual e o carnal, desde que esses dois princípios estão claramente distintos e corretamente hierarquizados, torna-se possível aceitar e valorizar o princípio corporal, de onde uma atenção nova ao Cristo encarnado e ao mundo criado. No início do século XIII, o *Cântico do irmão Sol e de todas as criaturas* exalta a beleza dos astros e dos quatro elementos: “Louvado sejas tu, Senhor, com todas as criaturas, especialmente o senhor irmão Sol através de quem tu nos dás o dia, a luz; ele é belo, radiante, de um grande esplendor, e de ti, o Todo-Poderoso, ele nos oferece o símbolo”. Como se vê, a louvação da Criação permanece indissociável daquela do Criador, e a natureza só é valorizada na medida em que ela permite chegar a Deus (lembramos também que a singular alegria de Francisco é inseparável da escolha da penitência mais extrema).

Tal dinâmica permite assumir até o amor terrestre. Heloísa e Abelardo já o haviam tentado, após terem conhecido deploráveis desventuras. Por volta de 1130, a amante, agora abadessa, escreve a seu amado de sempre, tornado monge depois de sua castração, que ele é “seu único depois de Cristo, seu único em Cristo”. O amor divino deve primar, mas, uma vez feito esse reconhecimento, o amor de um homem pode ser assumido — não sem dificuldades — até confundir-se com aquele de Deus. Mais de um século e meio depois, Dante dá uma outra amplitude a essa espiritualização do amor. Na *Divina comédia*, Beatriz, a mulher de carne e osso que ele amou, torna-se “uma figura ou uma encarnação da revelação”, que o guia no paraíso, em direção à visão de Deus (Eric Auerbach). De resto, é notável que Virgílio lhe sirva no início de guia, através do inferno e do purgatório. Poeta admirado, ele é a realização da “plenitude das perfeições deste mundo”, que conhecem, através dele, uma notável valorização. Entretanto, esta esbarra em um limite: Virgílio, que continua pagão apesar de suas premonições, deve abandonar Dante no limiar do reino celeste e cede, então, o lugar à beleza de Beatriz.

Todos esses elementos não são o sinal de uma suposta laicização ou de uma autonomização da cultura profana, fazendo recuar o controle dos valores cristãos. Eles marcam, ao contrário, uma etapa suplementar na dinâmica de articulação entre o espiritual e o corporal, capaz de assumir ainda mais do que antes as realidades do mundo material. Assim, enquanto a igreja românica se apresenta como a imagem de uma Jerusalém celeste fortificada, protegendo-se do mundo, o gótico tende, pela dinâmica ascendente das abóbadas e pela onipresença da luz a uma espiritualização da arquitetura, e ao mesmo tempo testemunha um maior reconhecimento do mundo e das aparências sensíveis dos corpos e da natureza. Se se quer considerar o modelo antropossocial analisado anteriormente (ilustração XIII, na p. 432) uma espécie de “elevador simbólico”, pode-se sugerir que dá mostras de sua eficácia na medida em que é capaz de levantar as cargas mais pesadas. É assim que ele permite uma melhor consideração do mundo terrestre, suscetível de satisfazer os laicos e que, por vezes, responde à sua pressão, sem por isso questionar a preeminência dos valores espirituais, afirmada pelos clérigos. Esta lógica, testemunhada notadamente pela concepção dos corpos gloriosos, demonstra que uma realidade material pode estar ao lado do espiritual: é o caso, em primeiro lugar, da própria Igreja, cujas possessões são *spiritualia*.

A oposição entre o carnal e o espiritual é, então, dissociada da dualidade do corpo e da alma, pois ela é fundamentalmente relacional e dinâmica: é espiritual toda armação no seio da qual o princípio espiritual exerce um governo firme sobre os corpos; é carnal toda articulação na qual esta dominação do espiritual

não é respeitada. É assim com toda ordem espiritual, como com a Encarnação, que é sua matriz fundamental: a materialidade dos corpos não poderia ser negada, mas deve ser engajada em um processo de espiritualização e de elevação que a torna positiva. Tal é a justificativa da Igreja, instituição ostensivamente encarnada, que só poderia, entretanto, reivindicar uma vocação espiritual. É assim que a Igreja pode ser definida como uma vasta máquina de espiritualizar o corporal: assumindo ainda mais o mundano e as realidades terrestres, graças ao fato de estender sobre eles o império do princípio espiritual, ela demonstra que sua mecânica redentora tem mais eficácia do que nunca.

Como já foi dito, isso não acontece sem contestações, notadamente da parte de tendências intransigentes presentes no seio da Igreja ou rejeitadas como heréticas. E, quanto mais se acentua a dinâmica de integração do corporal, mais se amplia o risco de crítica. Assim, a Igreja dos séculos XIV a XVI reforça seu controle sobre a sociedade, mas ao custo de tensões crescentes, que aumentam sua fragilidade e podem conduzir a rupturas violentas (como é a Reforma protestante). Depois, para além do período tratado aqui, parece que as disjunções entre o carnal e o espiritual sobrepõem-se pouco a pouco, até o momento em que o dualismo encontra, com Descartes, uma formulação radical, que pesou fortemente sobre a consciência ocidental. Assim, é, sem dúvida, durante a Idade Média Central, época da Igreja triunfante, que terá ocorrido o período menos dualista da história do cristianismo, aquele que esteve em melhor medida para experimentar a unidade da pessoa (que as concepções modernas nos restituem de uma outra maneira) — e isso porque esse modelo era, então, o mais pertinente para pensar o corpo social e eclesial, e, ao mesmo tempo, suas marcadas hierarquias e sua utopia comunitária.

* * *

CONCLUSÃO: AS AMBIVALENCIAS DA PESSOA CRISTÃ

Mostrar que as representações medievais da pessoa são menos simples e menos dualistas do que em geral se crê não ameniza absolutamente sua diferença em relação às concepções não cristãs. Se, nas religiões politeístas em geral, e também nas concepções tradicionais dos maias tzeltals, “a representação da pessoa dá testemunho de uma relação recíproca com o mundo e de um destino partilhado com outros seres” (Pedro Pitarch), essa dupla inter-relação com o meio e com o grupo é eclipsada, no cristianismo, em proveito de um laço privilegiado entre a alma e Deus. Não é, então, surpreendente que a concepção cristã da

pessoa, unificada e individualizada através de sua relação com Deus, seja um dos aspectos que os clérigos tiveram maior dificuldade de impor, notadamente quando da evangelização do Novo Mundo. Essa relação entre a pessoa e o Deus cristão é tida, geralmente, por uma das vias pelas quais avança o processo de individualização cristã, desde as *Confissões* de Agostinho, que se descobre como sujeito no sombrio espelho que Deus apresenta à sua alma, até a generalização do cuidado de si, que a Igreja impõe a partir do século XIII através da obrigação da confissão anual. Entretanto, se a autobiografia e o exame de consciência desenvolvem diversas formas de experiência de si, a ponto de fazer do “eu” o sujeito e o objeto de uma exploração quase infinita, sem dúvida ainda não chegou o tempo de proclamar o nascimento do “indivíduo”. Com efeito, o cristão não poderia se pensar como princípio soberano desse conhecimento reflexivo e não pode se conhecer, através dele, a não ser como homem feito à imagem de Deus e como pecador que corrompe essa imagem na dessemelhança. A própria constituição da pessoa humana leva a marca desse selo divino, que exalta ainda melhor cada “eu” que é conduzido para Ele: se o corpo é a obra dos pais, a alma é a obra de Deus; e se a teoria da infusão individualiza o momento em que cada alma é criada, é para melhor lembrar, nesse instante crucial, o papel determinante da Trindade. Aposto em cada ser, o selo divino reproduz indefinidamente o idêntico, de modo que a relação individualizante entre a pessoa e Deus é profundamente ambígua: ela acentua o caráter impessoal de todas as almas, unidas por sua semelhança comum em Deus, e parece confortar a afirmação da comunidade eclesial. Além disso, o laço entre a alma e Deus é largamente mediado pelos clérigos, proclamados “médicos da alma” e especialistas obrigatórios dessa relação.

De fato, seria muito difícil, na Idade Média, conceber a pessoa independentemente dos grupos e das comunidades no seio dos quais ela vive (parentesco carnal e espiritual, laços vassálicos, clãs e alianças, vizinhança, comunidade aldeã ou urbana, confraria, corporação e ofício, paróquia, ordem religiosa, cristandade etc.). O banimento equivale a uma morte social, o que confirma que o ser não poderia existir — salvo exceção — fora da rede de relações tecida em torno dele. Como diz ainda Nicolau Oresme, tradutor de Aristóteles no século XIV, “um homem sozinho não poderia viver sem a ajuda de uma multidão bastante grande”. A afirmação do individual, do qual a arte do retrato e o nominalismo radical de Guilherme de Occam parecem duas manifestações inovadoras no início do século XIV (segunda parte, capítulo VI), é, então, estritamente circunscrita pela manutenção durável das estruturas comunitárias e corporativas e pela afirmação de um laço indispensável entre o indivíduo e seu ambiente social. Não é interdito, então, insistir novamente sobre a equivalência entre a pessoa cristã e a Igreja, não somente porque a duali-

dade entre o corpo e a alma remete à separação entre clérigos e laicos, mas sobretudo porque a dinâmica da articulação que conduz à realização do corpo glorioso dos eleitos é a que anima toda a organização eclesial da sociedade.

Para terminar, é preciso sublinhar o alcance da redenção do corpo glorioso e da assunção divina do homem. Essa elevação da criatura até o seu Criador, do corpo de argila até a virtude da alma, combina um duplo aspecto contraditório: ela eleva o mais baixo até o mais alto e parece transcender as dualidades hierárquicas, mas sob a condição expressa de que o mais baixo dê mostra de obediência e de submissão. A perspectiva dessa assunção pode parecer ainda mais surpreendente devido ao fato de que a relação Deus/homem se formula, na Idade Média, como uma relação entre *Dominus* e *homo*, ou seja, os termos da relação de dominação entre o senhor feudal e seus dependentes. Convém, então, não esquecer que a junção dos extremos deve realizar-se na utopia do outro mundo, o que garante o respeito às preeminências terrestres, ao menos enquanto o milenarismo não precipita os tempos. Fora de tal contestação, a relação de inversão que a doutrina estabelece entre o aqui embaixo e o além envolve as hierarquias sociais no manto celeste da comunidade paradisíaca, e inscreve a dominação e o controle dos corpos terrestres na espera de um corpo celeste glorificado.

O PARENTESCO: REPRODUÇÃO FÍSICA E SIMBÓLICA DA CRISTANDADE

NA CRISTANDADE MEDIEVAL, as relações entre os homens (sejam ou não parentes), mas também as relações entre os homens e as figuras divinas, ou entre as próprias figuras sobrenaturais, são, em grande parte, definidas como laços de parentesco. Além das regras que, como em todas as sociedades, definem a filiação e regem as práticas de aliança, constata-se a onipresença do parentesco espiritual e divino. Mesmo se a rede dessas relações de parentesco não permite dar conta da totalidade dos laços existentes no seio da sociedade medieval, ela tem um papel considerável na definição das relações sociais, assim como na representação das relações entre os homens e as forças que regem o universo.

O fundamento desse sistema de representações é a instituição evangélica de uma paternidade centrada em Deus. No Evangelho, é Cristo que estabelece a existência de um Pai nos céus, do qual ele próprio é o filho e que, através dele, se torna pai daqueles que o seguem. Tal é o sentido do *Pater Noster* (Mat 6, 9-13), que Jesus ensina a seus discípulos e que lembra, no coração de toda prece cristã, esse laço filial entre o homem e Deus. A afirmação de uma paternidade celeste tem, no próprio Evangelho, dois corolários explícitos. Em primeiro lugar, nele, o parentesco carnal encontra-se desvalorizado. O ato de fé é posto em concorrência com os laços do sangue e deve sobrepor-se a estes: “Aquele que vem a mim, se ele não odeia seu pai e sua mãe, não pode ser meu discípulo” (Luc 14, 26). O próprio Jesus dá o exemplo, recusando reconhecer sua mãe e seus parentes que vêm a seu encontro: “Quem é minha mãe e quem são meus irmãos?”, diz ele. Depois, designando seus discípulos: “Eis minha mãe e meus irmãos, pois, qualquer um que faça a vontade de meu Pai, que está nos céus, este é, para mim, um irmão, uma irmã e uma mãe” (Mat 12, 46-50). O segundo corolário é expresso aqui, como em muitas outras passagens: sendo todos filhos de Deus, os discípulos de Cristo são unidos entre eles por um laço de fraternidade. É isso

que se chamará de irmandade generalizada de todos os cristãos. Esses dois pontos, que permanecem fundamentais ao longo de toda a Idade Média, são expressos nos Evangelhos com uma violência tão radical que a Igreja medieval não poderá assumi-los totalmente, no mínimo pelo fato de que a rejeição de Maria por seu filho não mais é conveniente em uma sociedade em que o culto à Virgem adquiriu lugar central. Um revoltado como Pasolini será, finalmente, mais adequado para reencontrar, nas imagens ardentes de seu *Evangelho segundo Mateus*, toda a carga subversiva desse episódio.

Como a época dos primeiros Padres da Igreja é aquela das conversões do paganismo ao cristianismo, ela continua a opor radicalmente o parentesco celeste e o parentesco terrestre. Tertuliano afirma que os cristãos são os mais livres dos homens: somente eles não são adstritos à determinação da filiação carnal e podem *escolher* seu pai (entendamos que eles podem escolher o Pai divino contra o pai humano). É ainda assim nas *Confissões* de Agostinho, que indica, no contexto de um batismo desejado, mas diferenciado: “Assim, então, eu acreditava, minha mãe acreditava e toda a casa, com a única exceção de meu pai [...]. Minha mãe desejava fervorosamente que vós fôsseis, mais do que ele, um pai para mim, meu Deus”. Trata-se, então, de passar da paternidade carnal para a paternidade divina, por uma verdadeira substituição do pai terrestre pelo Pai celeste. A partir de então, tal é o modelo de toda conversão (do paganismo ao cristianismo e, a seguir, no seio do cristianismo): desviar-se do pai carnal para ir na direção ao Pai divino. Até Francisco de Assis, e mesmo após, toda mudança de estado religioso é pensada como uma conversão de parentesco (figura 19, na p. 206).

Embora a configuração descrita possa parecer consubstancial ao cristianismo e a seus Evangelhos, ela não forma, em absoluto, um sistema estático. Com base nos fundamentos espirituais elabora-se, na Idade Média, uma construção complexa e ramificada, que permite o afloramento de uma profusão de práticas, de discursos e de representações, por vezes até abundantes. A importância e a complexidade crescentes das representações de parentesco ao longo da Idade Média sinalizam questões sociais tornadas particularmente intensas. Para dar conta disso, os trabalhos de Anita Guerreau-Jalabert, que sublinha o papel estruturante da oposição entre parentesco carnal e parentesco espiritual, constituem uma contribuição maior. Por “parentesco carnal” serão designados os laços de consangüinidade e de aliança matrimonial, classicamente estudados pela antropologia. Qualificá-los de “carnal” não quer absolutamente dar a entender que esses laços concernem a dados puramente biológicos, pois o parentesco é sempre um fato socialmente elaborado. O parentesco carnal diz respeito a laços definidos a um só tempo por normas instituídas e pela existência postula-

da de um laço carnal; trata-se de laços que derivam de um exercício socialmente regulamentado da reprodução sexuada. Chamá-lo-ei carnal apenas para dar conta das concepções medievais que o opõem a uma outra forma de parentesco, dito espiritual. Por “parentesco espiritual” serão designadas as relações entre indivíduos, ou entre homens e figuras sobrenaturais, que são pensadas a partir do modelo do parentesco (aliança, filiação, irmandade), embora reivindiquem expressamente a ausência de todo laço carnal entre as pessoas concernidas. Essa forma de parentesco é chamada “espiritual” porque transmite a vida, não do corpo, mas da alma, e dá direito a uma herança, não material, mas espiritual (a beatitude celeste). Enfim, acrescentar-se-á um terceiro grau, distinto embora próximo do parentesco espiritual: assim como este, o “parentesco divino” exclui toda referência ao exercício da reprodução sexuada, mas une, por sua vez, figuras divinas ou sobrenaturais.

O PARENTESCO CARNAL E SEU CONTROLE PELA IGREJA

A imposição de um modelo clerical do casamento

Desde muito cedo, a Igreja se interessa pelas instituições familiares para introduzir nelas alterações consideráveis, postas em evidência por Jack Goody. Duas fases testemunham tensões particularmente vivas. Nos séculos IV e V, enquanto a Igreja passa da perseguição à posição de instituição e o Império Romano se desagrega, a maior parte dos elementos-chave das estruturas antigas do parentesco está periclitante ou desaparece no Ocidente (notadamente, a adoção, a concubinação, o divórcio e o levirato). Ao contrário, novas práticas desenvolvem-se, em particular o apadrinhamento a partir do século VI, assim como o conjunto de relações associadas ao parentesco batismal. A concepção do casamento é também profundamente transformada. É preciso lembrar que, nos primeiros séculos do cristianismo, a ruptura evangélica com a moral judaica da fecundidade e, sobretudo, com a exigência de natalidade que impunha ao cidadão romano um dever de dar filhos à Cidade, conduz a desvalorizar radicalmente o casamento, ligado ao contato sexual e, portanto, ao pecado: somente a continência e a virgindade parecem ser, então, dignas de exaltação. Não pode haver salvação senão na fuga para fora do mundo e da sociedade, quer dizer, para fora da família. Depois, assumindo as conseqüências da mudança de estatuto da Igreja, Agostinho inaugura um processo fundamental, que pros-

segue na longa duração do milênio medieval. Com efeito, ele engaja o cristianismo em uma prudente reabilitação do casamento, em particular afirmando que este foi instituído por Deus no paraíso terrestre entre Adão e Eva (quer dizer, antes do pecado original, no estado de inocência e de perfeição da humanidade, desejado pelo Criador). Tal evolução se inicia, de maneira bem compreensível, a partir do momento em que se impõe a necessidade de compor com a organização terrestre da sociedade e, em primeiro lugar, reproduzi-la fisicamente. Resulta disso uma concepção ambígua, na qual o casamento e a reprodução sexuada são, ao mesmo tempo, depreciados em relação à castidade e, todavia, aceitos sob condição de serem controlados e associados a um laço espiritual. Isso leva a desenvolver um modelo do casamento que impõe, a um só tempo, a monogamia, a indissolubilidade (já afirmada em Mat 19, 4-6) e uma exogamia muito mais forte do que em Roma, mas que só se impõe progressivamente na prática. Tal combinação conduz a um modelo da aliança de casamento inédito e extraordinariamente construtivo, que constitui provavelmente uma exceção histórica (Alain Guerreau). Ele está associado a uma primeira afirmação da posição da Igreja, no mínimo porque essas restrições têm por efeito multiplicar o número de casais sem descendência. Junto com os obstáculos postos ao casamento das viúvas (em oposição ao levirato antigo, que criava uma obrigação de novo casamento com o irmão do defunto), elas transformam as modalidades de transmissão das heranças e favorecem sua concentração em benefício da Igreja (Jack Goody). Mas, além das vantagens materiais que a Igreja pode tirar dessas alterações, sua intervenção no domínio do parentesco lhe fornece uma poderosa alavanca na obra de conversão e de controle da sociedade.

Nos séculos XI e XII, a reestruturação da sociedade produz outro momento de tensão máxima. As regras da aliança de casamento são objeto de numerosos conflitos, muitas vezes uma ocasião para a Igreja manifestar sua força diante dos laicos importantes, como, por exemplo, a excomunhão do rei da França, Filipe I, em 1094 e 1095, acusado por Urbano II de bigamia e incesto (Georges Duby). Tais termos apenas nomeiam (e condenam), de um ponto de vista eclesiástico, as práticas aristocráticas do concubinato, do repúdio da esposa e do segundo casamento, assim como a união entre parentes próximos, notadamente entre primos germânicos. Tais costumes eram correntes durante a Alta Idade Média e não encontram nenhuma oposição. Como outros povos germânicos ou escandinavos, os francos praticavam, ao lado da aliança principal, um casamento secundário (sem transferência de bens, mas formalizado), além do concubinato: Eginhardo, o biógrafo de Carlos Magno, enumera, sem se inquietar, as quatro esposas e as cinco concubinas do imperador e contabiliza os filhos nascidos

de cada uma delas. Mesmo se a situação evolui do século IX ao século XI, notadamente no que concerne à exigência monogâmica (ou, ao menos, suas aparências), os costumes que a aristocracia considera lícitos perante suas próprias normas chocam-se frontalmente com o modelo clerical do casamento, que defende a indissolubilidade e atinge então o seu maior grau de exigência exogâmica.

Com efeito, Pedro Damião e o papa Alexandre II, em uma decretal de 1065, relançam vigorosamente a interdição de aliança de casamento até o sétimo grau canônico (quer dizer, segundo o modo de cálculo mais exigente, que conta as gerações até o ancestral comum das duas pessoas implicadas, e não segundo o cômputo romano, que acrescenta as gerações indo de uma pessoa a outra, passando pelo ancestral comum, o que dobra o número de graus). Durante um século e meio, a Igreja brande essa regra, a despeito de seu caráter impraticável. Ou melhor, diante de imperativos ao mesmo tempo tão rígidos e tão impraticáveis, as estratégias do clero são eminentemente seletivas, em decorrência de seus interesses. Seja interditando, seja negociando dispensas, a Igreja se põe como censor da legitimidade dos casamentos no seio da aristocracia — aspecto fundamental da organização da classe dominante, pois ele determina a transmissão dos bens e do poder sobre os homens. Nesse sentido, não é exagerado dizer que o casamento é a “chave de abóbada do edifício social” (Georges Duby), e cujo controle a Igreja conseguiu assegurar ao final dos conflitos dos séculos XI e XII. Quanto aos dominados, a prática do casamento no quadro estreito do universo de conhecimento (a comunidade e as aldeias) não parece confrontar as regras fixadas pela Igreja, graças, sem dúvida, a uma estratégia coletiva tácita de esquecimento dos laços genealógicos, que permite evitar o bloqueio das trocas matrimoniais. Mais tarde, o Concílio de Latrão IV desloca os limites da interdição matrimonial para o quarto grau canônico. Mas essa medida é, sem dúvida, menos uma marca de fraqueza da Igreja do que o sinal de seu triunfo: uma vez que o modelo clerical do casamento impôs-se no essencial, é possível dar mostras de mais moderação, abandonar uma arma de combate concebida para um período de conflito aberto e adotar uma norma mais moderada e mais realista.

Ao longo desse período, os clérigos empenham-se em reforçar e impor, na prática, o modelo de casamento já delineado pelos teólogos carolíngios, quer dizer, uma concepção espiritualizada do laço matrimonial, que limita o exercício da sexualidade ao único objetivo de procriação e faz do casal casto o ideal supremo. O enquadramento da sexualidade matrimonial — sempre percebida como ambivalente, como uma realidade ao mesmo tempo necessária e perigosa — é assegurado principalmente pelo número elevado de dias festivos durante os quais a atividade sexual é proscrita e mesmo pela insistência sobre as ati-

tudes e as diversas posturas sexuais proibidas. Esse papel repressivo da Igreja é, entretanto, contrabalançado pela reabilitação crescente do casamento, que conduz, por exemplo, Tomás de Aquino a considerar legítimo o prazer sexual. Mesmo se a condição é que ele se manifeste no quadro de uma união legítima e seja associado à preocupação de procriar, trata-se de uma novidade notável em relação à condenação inapelável do prazer físico nos autores anteriores. Um aspecto decisivo da reabilitação do casamento intervém no século XII, quando este, concebido como imagem da união mística de Cristo com a Igreja, ganha lugar entre os sete sacramentos. É o resultado de um longo processo e, finalmente, de uma reviravolta completa em relação à atitude dos primeiros cristãos diante do casamento. No mesmo momento — enquanto, antes, o casamento constituía um ato privado que dizia respeito à exclusiva competência das famílias —, o desenvolvimento da liturgia nupcial manifesta o esforço dos clérigos para intervir no ritual da aliança através das bênçãos, especialmente do quarto dos esposos ou pela celebração do casamento diante da porta da igreja, na presença de um padre. Mas o sucesso dessas intervenções é muito variável segundo as regiões e, em todo caso, elas não são absolutamente necessárias: segundo a norma canônica insistentemente lembrada desde o século IX, é essencialmente o consentimento dos esposos que confere validade à união. A intervenção do sacerdote no ritual matrimonial só se tornará obrigatória após o Concílio de Trento.

O processo de enquadramento do casamento dos laicos ocorre paralelamente a uma reafirmação do celibato dos sacerdotes, que é uma das questões da reforma da Igreja. É verdade que o celibato clerical, enquanto norma constitutiva de um estado social (e não como simples ideal pessoal), começa a afirmar-se no fim do século VI, mas sua realização efetiva ainda está longe de ser garantida no início do século XI. Além de sua intenção moral, ele permite, então, traçar uma delimitação radical entre clérigos e laicos, o que é o objeto central da reorganização da sociedade engajada pela Igreja. De um lado, os laicos são destinados ao casamento e à reprodução corporal da cristandade; de outro, os clérigos, caracterizados pelo celibato e pelo abandono dos laços desvalorizados da carne, tornam-se aptos a uma tarefa mais nobre, a reprodução espiritual da sociedade. Através do prestígio conferido pela renúncia à carne, eles afirmam-se como especialistas do sagrado, como os intermediários que reivindicam a exclusividade nas relações com o mundo divino: o liturgista Guilherme Durand, em fins do século XIII, qualifica-os explicitamente de “mediadores” entre os homens e Deus.

Transmissão dos patrimônios e reprodução feudal

Em numerosas sociedades, o laço de filiação (ou de descendência) é transmitido por somente um dos dois sexos: cada indivíduo pertence, então, seja ao grupo de parentesco de seu pai e de seus ascendentes em linha masculina (sistema patrilinear), seja ao de sua mãe e de seus ascendentes em linha feminina (matrilinear). Assim, o mundo romano antigo apresenta traços notáveis de patrilinearidade. Estes desaparecem desde a Alta Idade Média, em benefício de um sistema indiferenciado, no qual o laço de descendência é transmitido igualmente pelos dois sexos. Cada indivíduo possui, então, sua própria “parentela”, que engloba todos os consangüíneos de seu pai e de sua mãe (sem contar os afins, parentes do cônjuge). Este sistema indiferenciado (ou cognático), que perdura até nossos dias, é característico do conjunto da Idade Média, mesmo se ele conhece algumas adaptações. A principal está ligada à reorganização da aristocracia e da sociedade feudal ao longo dos séculos XI e XII.

A historiografia com frequência caracterizou esse movimento como um nascimento da “linhagem aristocrática” (mas o termo é pouco adaptado, pois ele designa, no vocabulário dos antropólogos, o grupo de descendentes de um ancestral comum, o que supõe um sistema patrilinear ou matrilinear); evoca-se também a passagem de uma organização horizontal — tal como a *Sippe* germânica da Alta Idade Média, grupo familiar alargado que mobiliza principalmente as solidariedades entre irmãos e primos — para uma organização vertical, que restringe o grupo familiar e põe o acento sobre uma linha de transmissão genealógica de geração em geração. De fato, Anita Guerreau-Jalabert demonstrou que não se trata de uma mudança das regras que definem a filiação (quer dizer, que determina para cada indivíduo as pessoas socialmente consideradas parentes), mas de uma adaptação das representações e dos costumes do parentesco à territorialização da nobreza, que se generaliza na Idade Média Central. A partir daí o que define a aristocracia é o enraizamento em uma terra — no mínimo, um senhorio —, na qual se exerce seu poder e que funda sua posição social. A estratégia ideal de reprodução social consiste, então, em transmitir em herança, de maneira indivisa, essa terra e o poder sobre os homens que lhe é associado. Formam-se assim “topolinhagens”, cadeias de transmissão de geração em geração de um mesmo poder territorial. Dito de outro modo, linhagens de herdeiros de uma mesma terra e da função de cominação que lhe é vinculada. A noção de topolinhagem visa exprimir a dependência das estruturas de parentesco em relação à organização espacial da sociedade feudal e indica que a linhagem aristocrática “só recebe sua substância, sua coerência e sua continuidade através da forma pela qual se insere em um território” (Anita Guerreau-Jalabert).

É nesse contexto que é necessário reinterpretar os traços que são, muitas vezes, associados ao desenvolvimento de uma consciência dinástica. O mais explícito deles é a difusão, nos meios aristocráticos, de uma literatura dita genealógica, a partir de meados do século XI, e sobretudo durante os dois séculos seguintes. De fato, esses textos estão menos preocupados em construir uma verdadeira genealogia do que estabelecer, com fins de legitimação, as modalidades de transmissão do poder detido por uma família condal ou senhorial e, em particular, do castelo que é seu coração. São, portanto, principalmente “topolinhagens” que são postas em cena por essa literatura, na qual, no mais, se faz menção a parentes em linha paternal tanto quanto maternal (cada família nobre se esforça para vincular-se a um ancestral tão distante e prestigioso quanto possível, considerado o fundador do castelo e das possessões que se encontram no coração de seu poder. Para tanto, se ele privilegia essa “topolinhagem”, o autor ou o inspirador de uma genealogia nobre faz menção de seus parentes tanto em linha paternal como em linha maternal (ainda mais porque, em razão da hipergamia dominante — casamento com uma mulher de posição superior —, a linha maternal é, em geral, a mais prestigiada). Em segundo lugar, ao longo do século XI emerge um novo sistema antroponímico (um nome individual, seguido de um nome que exprime o vínculo familiar). Para os aristocratas, este último nome designa sobretudo o lugar, ou até mesmo o castelo, no qual se enraíza o seu poder, como um modo muito claro e forte de tornar manifesto a ligação entre estatuto social e inscrição espacial. Enfim, os brasões que, de início, aparecem nos estandartes para identificar os combatentes, se generalizam a partir de meados do século XII, sem jamais se tornarem exclusivos da aristocracia. Comumente associados ao princípio genealógico, eles podem, é verdade, exprimir um laço de descendência, mas, de igual modo, através do jogo de combinações múltiplas, dão lugar a relações horizontais fundadas no casamento, na vassalagem e outras formas de aliança.

Uma transformação importante, que não deixa de estar relacionada com a emergência das topolinhagens, diz respeito às regras de transmissão dos bens. Enquanto a partilha igualitária das heranças prevalece durante a Alta Idade Média, a espacialização do poder aristocrático incita a transmitir a um só herdeiro a entidade territorial na qual se enraíza o *status* de uma linhagem. Embora de maneira muito lenta e muito parcial para frear a fragmentação dos poderes senhoriais, a indivisão sucessoral desenvolve-se pouco a pouco, sob diferentes formas, das quais o direito de primogenitura é a mais utilizada. Seu desenvolvimento, ao longo dos séculos XI e XII, é visível e, mesmo se numerosas regiões do Ocidente não recorrem a ele, o direito de primogenitura foi suficientemente assimilado ao sistema feudal para ser violentamente posto em causa quando do

desmoroamento deste (o que é sancionado pelo Código Napoleônico). A transmissão privilegiada da herança tende a criar vários grupos de excluídos entre os descendentes: as filhas, os cadetes e os filhos ilegítimos. Suas situações são, entretanto, bastante distintas.

As filhas são muito menos excluídas da herança do que se crê comumente. Como a preferência recai sobre a transmissão em linha direta mais do que lateral, na ausência de um descendente masculino a sucessão era feita mais facilmente em benefício de uma filha do que de um irmão ou de um sobrinho. Não é raro, então, que uma mulher assumia o encargo de um senhorio, de um condado ou até mesmo de um reino (que se pense em Isabel de Castela). É verdade que a hierarquia dos sexos e a importância dos valores guerreiros no seio da aristocracia são tais que sempre se valoriza mais a possibilidade de um herdeiro masculino, tendência que se reforça ao longo da Idade Média (no caso do reino da França, a regra de transmissão da coroa em linhagem exclusivamente masculina é forjada de maneira circunstancial, a partir de 1328, para afastar as pretensões inglesas). Além disso, desde a Alta Idade Média, as filhas recebem um dote de seus pais no momento do casamento. É verdade que o dote exclui o direito de herança e, nesse sentido, sua generalização contribui à concentração da parte principal do patrimônio nas mãos de um só herdeiro. Entretanto, mesmo quando o dote é entregue em dinheiro, ele está longe de ser desprezível (ele pode atingir uma parte importante dos bens familiares, sobretudo a partir do século XIII). Do mesmo modo, podemos seguir os antropólogos que consideram o dote uma participação antecipada das filhas na herança. O dote pode, assim, ser tido por uma das modalidades da “devolução divergente”, instituição capital no conjunto das sociedades da Eurásia (por oposição à África), “em virtude da qual as transferências se efetuam em benefício tanto das filhas como dos filhos” (Jack Goody). E, assim como indica o mesmo autor, “a devolução divergente dos bens tanto para as mulheres como para os homens é acompanhada de uma série de mecanismos de continuidade”, que visam garantir a coerência no uso dos recursos familiares: é o que ilustra perfeitamente a formação feudal das topolinhas.

À medida que a primogenitura ganha terreno, a situação dos cadetes torna-se menos invejável do que a da filhas. Mesmo se muitas vezes uma compensação monetária lhes é acordada e se sua exclusão da herança é relaxada em certos períodos, os cadetes são, na maior parte das vezes, separados do tronco familiar. Isso é bastante claro quando eles são, desde a infância, oferecidos como oblatos a um monastério ou quando, mais tarde, entram na carreira eclesiástica. É provável que a situação desvantajosa dos cadetes, afastados dos interesses materiais de sua parentela, prepara e dá ainda mais força à *conversão* e à ruptura com a

parentela carnal suposta pela integração ao clero. Junto com os efeitos da redistribuição dos postos episcopais em benefício da pequena e da média aristocracia, isso ajuda a compreender por que, a despeito de uma mesma origem social, as solidariedades e as conivências entre o alto clero e a aristocracia são, finalmente, menos marcadas do que a afirmação, em face desta última, dos interesses e dos valores próprios da Igreja. Quanto aos cadetes que permanecem laicos, eles se lançam em busca de aventura. Roberto Guiscardo e o rei Rogério da Sicília, que retomam dos muçulmanos a Itália do Sul e a Sicília, são os exemplos típicos de cadetes privados de bens próprios e que chegam à mais alta glória. De modo mais genérico, Robert Moore pôde sublinhar o papel decisivo dos cadetes nos empreendimentos que caracterizam a expansão da Europa, na Península Ibérica e na Terra Santa — e, deveríamos acrescentar, até na conquista da América. Desvantagem individual, a exclusão dos cadetes parece, então, um fator de dinamismo social, pela proeza combativa e pela audácia de conquista às quais ela impelê aquele que deve adquirir, por si mesmo, a alta posição social que seu nascimento lhe atribui ao mesmo tempo que lhe nega, ou ainda porque ela garante à Igreja recrutas numerosos, saídos da elite da sociedade e, no entanto, predispostos a abraçar os interesses de um outro tipo de parentesco.

Enfim, durante a Alta Idade Média, os filhos ilegítimos, notadamente frutos de uniões com concubinas, são em geral associados à herança ao mesmo título que os filhos legítimos: Carlos Martel é um bastardo, assim como Bernardo, neto de Carlos Magno e rei da Itália em 811; ainda em meados do século XI, a mesma situação não cria nenhum obstáculo a Guilherme, o Conquistador, quando ele ascende ao trono da Inglaterra. Entretanto, a partir do século XII, e mais ainda do século XIII, a situação dos filhos ilegítimos degrada-se sensivelmente. Mesmo se encontramos muitas exceções à regra, eles geralmente são excluídos da herança e submetidos de maneira crescente ao menosprezo e a regras discriminatórias (notadamente, a interdição de chegar ao sacerdócio). É uma consequência lógica da imposição do modelo clerical do casamento, que condena com virulência o adultério e o concubinato, só reconhecendo união legítima no quadro da união matrimonial. Mas, aqui, as normas clericais vêm confortar os interesses aristocráticos, excluindo uma categoria possível de herdeiros: de certa maneira, a estigmatização crescente dos bastardos acompanha a territorialização da aristocracia (Robert Moore). Mais genericamente, pode-se perguntar se o modelo clerical do casamento, por mais contrário aos costumes da aristocracia que tenha podido parecer em um primeiro tempo, não acabou servindo aos interesses desta como classe. A firme oposição à endogamia, ao concubinato e ao repúdio contrariava, sem dúvida, a preocupação de não ficar sem descendência; mas a afirmação do casamento monogâmico e indissolúvel e

a desqualificação dos filhos ilegítimos limitavam o número dos herdeiros potenciais e facilitavam uma melhor gestão dos patrimônios, assim como, em consequência, uma maior solidez das topolinhas. Essas regras, sem dúvida incômodas enquanto a aristocracia ainda não se encontrava inteiramente desligada de suas formas anteriores de organização, mesmo sendo individualmente fastidiosas, favoreciam, em uma época de desenvolvimento produtivo e demográfico, as novas estruturas de dominação fundadas no enculamento dos dominados e na territorialização dos dominantes.

No geral, a intervenção da Igreja é bem mais constritiva e decisiva no que concerne às regras de aliança, enquanto o sistema de filiação parece uma questão menos relevante, mesmo se ele é afetado pelo contragolpe da generalização do modelo clerical do casamento. Dessa maneira, o clero pretende controlar a reprodução física da sociedade, ao mesmo tempo que se impõe de modo determinante sobre a organização da classe aristocrática, sua rival e sua cúmplice na obra de dominação social. Mas, se o clero regula a prática de laços dos quais ele próprio se subtrai, o parentesco espiritual é mais essencial ainda para definir seu próprio lugar e a preeminência que reivindica.

A SOCIEDADE CRISTÃ COMO REDE DE PARENTESCO ESPIRITUAL

Não seria possível estudar as estruturas medievais do parentesco sem insistir, seguindo Anita Guerreau-Jalabert, sobre a importância dos laços de parentesco espiritual, que constituem um de seus aspectos mais originais.

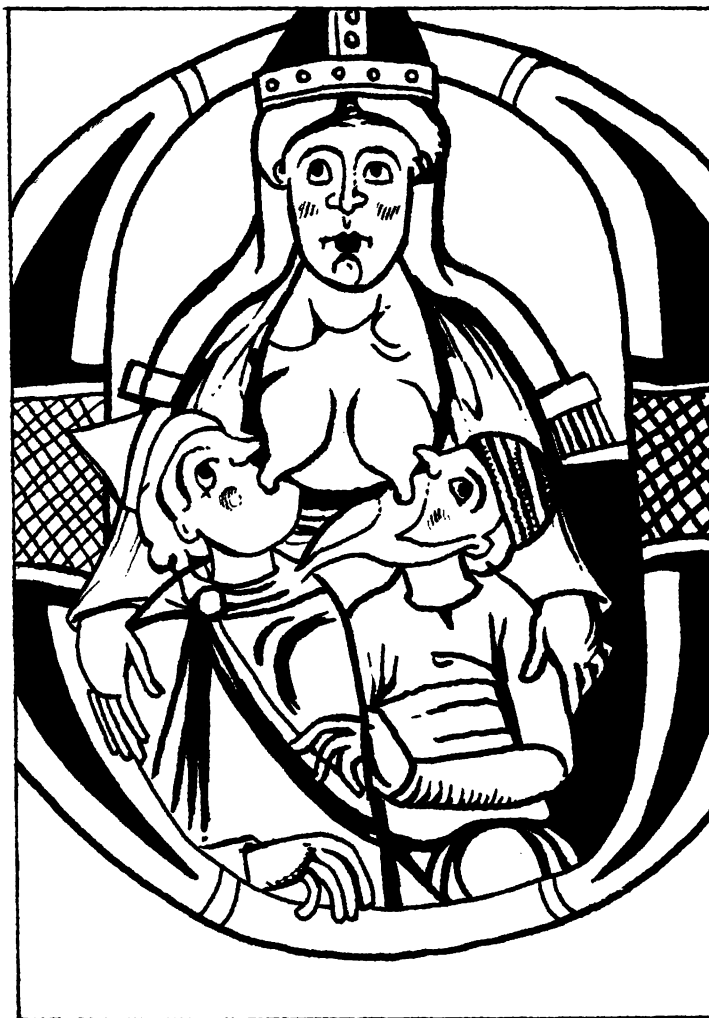
Parentesco batismal, paternidade de Deus e maternidade da Igreja

Uma parte essencial desses laços é urdida pelo batismo. Além de sua função de purificação indispensável para alcançar a salvação pessoal, esse rito fundamental marca o verdadeiro nascimento social do indivíduo. É o momento em que ele recebe seu nome e se torna membro da comunidade dos fiéis. Sem batismo, nada de identidade, nada de existência aqui embaixo, e nada de salvação no além. É então que se instituem os mais ativos laços de parentesco espiritual, que são o apadrinhamento e o compadrio (que une os pais carnis e os pais espirituais). Tendo a responsabilidade do nascimento físico da criança, em virtude do qual o pecado original lhe é transmitido, os pais carnis são, na Idade Média

— e contrariamente ao ritual ainda praticado até o século V, antes da instituição do apadrinhamento —, rigorosamente excluídos do rito bāfismal, que assegura seu nascimento social e sua regeneração na graça. Nessa ocasião, eles devem ceder lugar aos pais espirituais, padrinhos e madrinhas, que seguram a criança sobre a pia batismal, pronunciando, no lugar dela, as palavras rituais, dando-lhe seu nome e apresentando-se como garantia de sua educação cristã. Essa substituição dos pais carnis pelos pais espirituais no momento do batismo, que manifesta a indignidade dos primeiros de participarem da parte mais nobre da reprodução dos membros da comunidade, torna sensível a todos a preeminência do parentesco espiritual e a desvalorização do parentesco carnal.

O papel do padrinho na educação religiosa da criança é, na maior parte do tempo, teórico, de acordo com os princípios que prescrevem sua intervenção unicamente no caso de os pais faltarem. De resto, em certos meios, os pais parecem procurar menos padrinhos para seus filhos do que compadres para si mesmos, como se depreende dos estudos de Christiane Klapisch-Zuber. O compadrio permite, com efeito, estabelecer uma relação horizontal, pensada em termos de amizade e de fraternidade, que alarga o círculo dos aliados e é suscetível de apaziguar tensões sociais ou políticas. No século VI, os reis merovíngios já utilizam o compadrio para pôr fim a suas lutas fratricidas e restaurar entre eles relações pacíficas. Em outros contextos, o compadrio conserva uma dimensão mais vertical e sobrepõe-se às relações de clientelismo, por exemplo, na Florença do fim da Idade Média: ter como compadre um rico comerciante significa beneficiar-se de sua proteção e, ao mesmo tempo, integrar-se à sua clientela política e econômica. Num caso como noutro, é sem dúvida porque ele permitia multiplicar os laços de solidariedade e reforçá-los por um caráter sacralizado que o parentesco espiritual gozou de tamanho favor entre os laicos. Não se poderia, portanto, subestimar a importância do apadrinhamento, em razão de seu papel no ritual batismal e de seu lugar eminente na economia geral do sistema de parentesco. É o que confirma o desenvolvimento das interdições matrimoniais por causa do parentesco espiritual. Se as proibições principais — entre padrinho e afilhada, madrinha e afilhado, compadre e comadre — são estabelecidas desde o Código Justiniano, em 530, ou pouco depois, outras são acrescentadas no Ocidente no século XII (por exemplo, entre o afilhado e a filha ou entre a afilhada e o filho de uma mesma pessoa; entre os cônjuges daqueles que são unidos pelo compadrio). Assim como para o parentesco carnal, esta é a época em que a Igreja enuncia as regras mais constritivas, a fim de reforçar sua posição de árbitro das práticas matrimoniais.

É também pelo batismo que se estabelece a filiação dos homens em relação a Deus. A criança, nascida de seus pais no pecado original, renasce da água



45. A Mãe-Igreja alcitando os fiéis, 1150-70 (desenho segundo os *Comentários dos Evangelhos* de são Jerônimo, Stiftsbibliothek, Engelsberg, ms. 48, fl. 103v.).

A Igreja é a mãe de todos os fiéis, a quem concebe nas águas do batismo e a quem nutre com a palavra divina e com o pão da vida. Não há, então, nada de deslocado, para um espírito impregnado do discurso clerical, em mostrar a personificação da Igreja oferecendo seus seios aos fiéis, pois tal imagem apenas exalta sua generosa maternidade.

lustral como um filho de Deus. Ela *torna-se*, então, um filho de Deus, o que não era em virtude de seu nascimento: o batismo é uma adoção divina. Com efeito, as concepções medievais fazem da paternidade de Deus não uma característica de todos os homens, mas um privilégio somente dos batizados. É verdade que Deus criou todos os homens à sua imagem e semelhança (Gen 1, 26), mas não é em virtude dessa relação que eles são seus filhos, de modo que essa semelhança, pervertida pelo pecado original, só pode ser restaurada pelo batismo. Assim, a paternidade de Deus não define toda a humanidade: historicamente inaugurada pela Encarnação do Filho e transmitida a cada um pelo batismo, ela marca o estatuto específico dos cristãos e os distingue dos outros homens, excluídos da graça e da salvação.

Através do batismo, o cristão torna-se também filho da Mãe-Igreja. Esta figura, que não tem nenhum papel no Novo Testamento, vê sua importância ampliar-se à medida que se afirma a instituição eclesial. Ela não pára de jogar com a ambigüidade que lhe confere a noção de *ecclesia*, situada entre sua acepção original de comunidade de todos os cristãos e a tendência ulterior que a identifica com seus membros clericais (primeira parte, capítulo III). Mesmo se a segunda acepção se impõe a partir do século IX e, mais ainda, do século XI, a primeira jamais desaparece totalmente. Na época que nos ocupa aqui, a Mãe-Igreja é a personificação da instituição ou da comunidade, jogando com essa indefinição em benefício da primeira. A maternidade da Igreja aparece, então, como a contrapartida da paternidade de Deus, tão importante como esta última. Agostinho já afirmava: “A Igreja é uma mãe para nós. É dela e do Pai que nascemos espiritualmente”, e, sublinhando ainda mais seu caráter indissociável: “Ninguém poderá encontrar junto a Deus uma acolhida paternal se menospreza sua mãe, a Igreja”. Assim como Deus é Pai, a Igreja é verdadeiramente Mãe, pois ela faz nascer o cristão no batismo. As pias batismais são o órgão desse nascimento, e Agostinho, seguido pela tradição patrística e litúrgica, qualifica-as de “matriz da Mãe-Igreja”. A inscrição do batistério de Latrão, de cerca de 440, precisa que suas águas são fecundadas pelo Espírito Santo, de modo que “a Mãe-Igreja concebe nestas águas o fruto virginal que ela concebeu pelo sopro de Deus”. Tais enunciados decalcam a procriação carnal a fim de melhor espiritualizá-la: é que o batismo deve ser concebido como um verdadeiro parto espiritual. Atribui-se também à Igreja uma função nutridora que reforça seu estatuto maternal. Como indica Clemente de Alexandria, a Igreja “atrai para si os seus filhos e aleita-os com um leite sagrado, o Logos dos lactentes”. E se, por vezes, as imagens figuram essa relação mostrando a Igreja oferecendo seus seios aos fiéis (figura 45, na p. 458), é porque ela os nutre transmitindo o princípio divino que permite crescer na fé através da palavra e do dom da eucaristia, alimen-

to espiritual e pão da vida. Enfim, a função maternal da Igreja declina-se em múltiplos temas que a descrevem como uma mãe que cobre seus filhos de cuidados e amor. Segundo são Bernardo, por exemplo, a Igreja “embala” os fiéis e os protege sob suas asas.

A paternidade dos clérigos: um princípio hierárquico

Definir a posição do clero nessa rede não é fácil em virtude da diversidade dos estatutos em seu seio (posições hierárquicas; ordens menores/maiores; seculares/regulares; tradicionais/novos) e das situações que se inscrevem na fronteira que separa clérigos e laicos (clérigos tonsurados, mas não ordenados, conversos, ofertados e membros das ordens terceiras). Mas, como se viu, a divisão entre clérigos e laicos, asperamente defendida, permanece socialmente determinante. Portanto, as análises seguintes serão concentradas nos indivíduos, cujo fato de pertencer ao clero é manifestado pela realização de um ritual — ordenação, aquisição do hábito ou votos — e por um modo de vida discriminante — essencialmente, o celibato (de resto, é a aparição, no século III, de um rito de ordenação, conferindo um papel exclusivo na celebração da eucaristia, que constitui a origem da separação entre clérigos e laicos).

Como os demais cristãos, os clérigos são filhos de Deus e da Igreja. Sua função confere, entretanto, uma posição específica na rede de parentesco: eles também são pais. É através do sacramento batismal que o estatuto paternal do pai se manifesta mais claramente. Ele exerce, então, o papel de representante de Deus na terra; ou melhor, ele permite a realização do ato de parir por Deus e pela Igreja, em virtude de seu estatuto de lugar-tenente de Deus e de membro da Igreja-instituição. É verdade que a paternidade dos sacerdotes não poderia pretender a mesma dignidade que a de Deus, entretanto ela é o agente indispensável à sua propagação (o papel eminentemente ativo do sacerdote é sublinhado pela evolução da liturgia batismal, pois, no Ocidente, a fórmula “eu te batizo” supera o gesto passivo, mantido em Bizâncio, pelo qual o celebrante anuncia que o fiel *‘é batizado* em nome de Deus”. Na sociedade medieval, os sacerdotes, únicos habilitados a conferir os sacramentos, são os mediadores obrigatórios do parentesco divino. É através deles que se instaura, para os cristãos, a paternidade de Deus e a maternidade da Igreja.

Os títulos empunhados dos clérigos manifestam claramente essa paternidade: abade (de “abbas”, pai) e, sobretudo, papa (*papa*, *papatus*, termos utilizados por todos os bispos e, depois, reservados somente ao pontífice romano a partir do século XI). É onipresente esse modo de tratamento dos clérigos: *pater*,

meu padre... Além disso, a relação de paternidade não exprime somente a dualidade entre clérigos e laicos, mas também as hierarquias no seio do clero, como lembram as posições de abade à frente de seu monastério e de papa no cume da instituição eclesial. Do mesmo modo, os laços de dependência entre estabelecimentos monásticos podem ser concebidos como relações de filiação espiritual, por exemplo, quando se evoca a “descendência de Claraval” ou de outras abadias cistercienses. São igualmente os laços de parentesco espiritual que são mostrados, no século XV, pelas árvores monásticas, que crescem a partir do ventre de um fundador de ordem, como são Bento ou são Domingo, e cujos ramos abrigam a multidão de seus discípulos: embora essas representações se pareçam fortemente com a árvore de Jessé e com as primeiras imagens de genealogia familiar sob forma de árvore que aparecem então, é claro que elas não mostram absolutamente o parentesco carnal do santo, mas exprimem a amplitude de sua fecundidade espiritual através da exuberância da árvore que ele faz nascer (de resto, esse tipo de figuração atravessa o Atlântico na época colonial e aparece particularmente em Santo Domingo de Oaxaca, no México). Enfim, se a posição paternal dos clérigos é contestada pelas heresias e, por vezes, pela pressão dos laicos, ela conhece uma evolução no próprio interior da Igreja. Assim, os membros das ordens mendicantes fazem-se chamar “frades”³³ (*frater, fratello, fray*), inclusive pelos laicos, sinal de uma inflexão menos hierárquica, embora rapidamente retomada e atenuada. Mas, a despeito dessas nuances e dessas evoluções, a dualidade pais/filhos equivale, no essencial, à dualidade clérigos/laicos. Não apenas exprime a hierarquia estabelecida entre eles, mas também constitui uma justificativa desta. A paternidade espiritual dos clérigos é o enunciado e a garantia de sua autoridade, ainda mais porque ela se articula à prática do celibato. Como foi visto, o clérigo subtrai-se aos laços do parentesco carnal, e é através dessa renúncia que ele adquire a faculdade de tornar-se espiritualmente pai. Agostinho, apresentando um novo bispo ao povo, já afirmava: “Ele não quis ter filhos segundo a carne, a fim de tê-los mais ainda segundo o espírito”. Tal configuração (retração do parentesco carnal/posição de pai espiritual) funda a dominação social do clero sobre uma dupla hierarquia (espiritual/carnal; pai/filho).

A posição do clero parece igualmente caracterizada por um outro elemento específico: uma união matrimonial espiritual. Assim, as monjas são as “noivas de Cristo”, e o bispo esposa a sua igreja (quer dizer, sua diocese), em um ritual marcado pela entrega do anel. Como o bispo é também filho da Igreja, ao mesmo título que todos os batizados, a conjugação de uma relação de filiação e

33. *Frères*, no original francês, que corresponde tanto a “irmãos” como a “frades”. (N. T.)

de uma aliança matrimonial permitiu que se falasse, aqui, de “incesto simbólico”, e que se definisse essa infração como um diferencial que sacraliza, que justifica a posição dominante do clero (Anita Guerreau-Jalabert). Entretanto, o casamento com a Igreja concerne apenas aos bispos (e, sobretudo, ao papa, que é o único a esposar a Igreja universal). Além do mais, esse ritual, que se esboça a partir do século IX e se afirma no século XII, não é o fundamento do poder espiritual do bispo, recebido pela imposição das mãos ou pela unção, símbolos da infusão do Espírito Santo. Essa relação de aliança não parece, então, exercer um papel determinante na definição do estatuto do clero, mas constitui, antes, um caráter suplementar, próprio ao topo da hierarquia eclesiástica. O essencial, para definir o clero como grupo dominante no seio de uma sociedade dual, seria muito mais o caráter duplo do celibato e da paternidade espiritual. É aí que se encontra o diferencial que sacraliza e que distingue os clérigos, associando renúncia e poder simbólico.

Irmandade de todos os cristãos e desenvolvimento das confrarias

Uma outra relação de parentesco espiritual concerne a todos os batizados: sendo filhos de Deus e da Igreja, os cristãos são irmãos entre si. Essa irmandade generalizada é, também ela, instituída pelo batismo, de modo que caracteriza os membros da cristandade e traça uma linha de separação que exclui os outros homens. Poderoso vetor de unidade da cristandade e de concórdia social, essa relação é muitas vezes evocada pelos clérigos, em particular quando é necessário apaziguar os conflitos e pregar a reconciliação. É verdade que, na terra, esse laço permanece largamente virtual, ineficaz. Ele se apaga, impotente na maior parte do tempo, diante da lógica das dominações sociais e das regras familiares. A irmandade generalizada dos cristãos é um horizonte parcialmente inacessível aqui embaixo, cuja plena realização é adiada para o além.

Certos laços sociais são, entretanto, suscetíveis de ativar essa irmandade latente. O fato de os clérigos pertencerem à Igreja, a despeito das hierarquias que a estruturam, torna mais ativo esse laço, muito particularmente no seio de uma comunidade monástica. Ele pode ser estendido aos leigos que, através de suas doações, notadamente a Cluny, são integrados à *família* monástica ou, ao menos, são associados a ela em suas preces. O compadrio é, igualmente, uma maneira de tornar eficaz a irmandade de todos os batizados. A prática das esmolas aos pobres, direta ou por intermédio da Igreja, é uma outra manifestação sua, eminentemente característica da sociedade medieval. Enfim, o desenvolvimento

das confrarias, a partir do século XII, e sobretudo do século XIII, permite alargar a consciência prática dessa fraternidade. Trata-se de um fenômeno de grande amplitude, na escala da cristandade, tanto nos campos como nas cidades (e que está destinado a prolongar-se no Novo Mundo, sob formas parcialmente originais). Segundo os lugares e as épocas, as confrarias podem tomar formas diferentes, privilegiando tanto o aspecto devocional como a organização corporativa de um ofício ou de um grupo profissional. Todas têm, entretanto, importantes pontos em comum. São associações de ajuda mútua e de devoção, livremente estabelecidas, que se empenham para tornar ativos os laços de amor fraternal entre seus membros. Seu próprio nome (*confraternitas*, em latim; *hermandad*, em castelhano), como o de “compadres”, dado a seus participantes, indica bem que elas se baseiam na noção de irmandade espiritual alargada, característica das concepções cristãs do parentesco.

A unidade das confrarias manifesta-se pela devoção comum ao protetor do grupo, um santo padroeiro ou a Virgem (figura 25, na p. 249), por formas de solidariedade concreta, notadamente a responsabilidade dos funerais e a prece coletiva para os membros defuntos, ou, ainda, por atividades ritualizadas, como o banquete anual em que, em torno do alimento partilhado, se realiza simbolicamente a unidade da corporação. A instituição das confrarias permitiu, assim, uma organização parcialmente autônoma dos leigos, embora sempre sob o olhar vigilante dos clérigos. Ela é, sobretudo, um instrumento eficaz de integração dos leigos no seio das estruturas sociais e ideológicas desenhadas pela Igreja. Poderosos meios de integração, as confrarias com freqüência reduplicam as estruturas paroquiais e são inteiramente fundadas sobre as regras do parentesco espiritual, cuja elaboração e controle cabem à Igreja. No geral, a irmandade generalizada dos cristãos aparece como uma forma ideal e não realizada do parentesco espiritual. A comunidade ritual do batismo lhe confere uma existência objetiva, que reitera a participação no sacramento eucarístico; mas o laço de amor espiritual que deveria caracterizá-la não chega a se manifestar plenamente. Em revanche, o fato de pertencer a uma confraria cria um círculo de parentesco espiritual, tornado efetivo por ritos apropriados e por formas de ajuda mútua. A confraria é — para retomar uma noção de Pierre Bourdieu — a parte prática, “mantida em funcionamento”, da irmandade espiritual de todos os batizados.

Se se considera, agora, o conjunto das relações espirituais mencionadas aqui, vê-se que a conjunção do parentesco carnal e do parentesco espiritual engendra alguns paradoxos aparentes. Agostinho nota que o filho que chega ao episcopado torna-se *pai de seu pai*, enunciado paradoxal que se liga ao fato de que o laço espiritual inverte o laço carnal. Ilustrando um outro caso, Agostinho sublinha que seus próprios pais carnis se tornaram irmãos espirituais (“Eles, que foram meus pais, e

meus irmãos em vós, nosso Pai, e na Igreja católica, nossa mãe”). Dessa vez, o laço espiritual não inverte o laço carnal, mas iguala uma relação hierárquica. O parentesco espiritual projeta na horizontal um laço de natureza vertical. Assim, a superposição dos laços espirituais aos laços carnis, através de contorção ou reversão, aparece como um instrumento eficaz de manipulação do parentesco. Enfim, a abrangência simbólica desses laços é considerável, pois eles contribuem para definir a armação ideológica da sociedade. A irmandade de todos os cristãos enuncia a unidade da cristandade, enquanto a paternidade espiritual dos clérigos funda a dualidade hierárquica que, no seio desse conjunto unificado, os separa dos laicos.

O PARENTESCO DIVINO, PONTO FOCAL DO SISTEMA

No coração mesmo do dogma, quer dizer, das representações que fundam a visão de mundo e a organização da sociedade cristã, urde-se um novelo particularmente denso de relações de parentesco. Um laço de parentesco inscreve-se, com efeito, entre as duas primeiras pessoas da Trindade, o Pai e o Filho. A questão do parentesco situa-se, então, no centro da definição do Deus cristão, mesmo se o estatuto do Espírito Santo incita a sublinhar que nem tudo, nesse sistema, é pensado em termos de parentesco (assimilado à efusão da graça e da inspiração divinas, o Espírito Santo é o agente de uma expansão do amor entre os homens e Deus e entre eles próprios: ele é uma potência de conjunção e de concórdia, tanto entre as criaturas como no seio da Trindade, da qual ele assegura a coesão, pois Tomás de Aquino qualifica explicitamente o Espírito de “nó entre o Pai e o Filho”).

O Filho igual ao Pai: os paradoxos da Trindade

A natureza da filiação entre Pai e Filho constitui uma das principais questões das controvérsias trinitárias. Enquanto Árius (256-336), sacerdote em Alexandria no início do século IV, nega a plena divindade de Cristo e reconhece o Pai como único Deus verdadeiro, a ortodoxia, que se forma em reação ao arianismo, deve conceber um laço entre o Pai e o Filho que seja uma verdadeira filiação e que, todavia, assegure sua igualdade divina. Decisivo a esse propósito, o Concílio de Nicéia, em 325, seguido por outros concílios ecumênicos do século IV, proclama o Credo trinitário, em virtude do qual o Filho é dito “verda-

deiro Deus de verdadeiro Deus, consubstancial ao Pai, engendrado e não criado” (enquanto o anátema é lançado sobre aqueles que afirmam que “antes de ser engendrado, ele não existia”, ou que “o filho de Deus nasceu”). O Filho deve, com efeito, ser engendrado, pois, do contrário, não seria filho; mas ele não pode ser criado, pois seria uma criatura e não divino ao mesmo título que o Criador. A diferença entre criação e engendramento é, então, decisiva para manter junto o que os contestadores arianos — como também os pagãos e os judeus — consideram inconciliável (a possibilidade de conceber Cristo como Filho e, ao mesmo tempo, totalmente igual ao Pai).

Uma relação de paternidade, fundada sobre o engendramento, inscreve-se, assim, no seio do núcleo divino, entre as figuras da Trindade, diferentes em suas pessoas mas iguais em sua essência, a ponto de que nenhuma pode se vangloriar de preeminência, qualquer que seja ela. Entre o Pai e o Filho existem, a um só tempo, verdadeira filiação e perfeita igualdade. Ou seja, uma equação “Pai = Filho”, na qual a igualdade é, ao mesmo tempo, hierárquica e essencial, mas que nem por isso supõe uma identidade entre as pessoas. O dogma trinitário produz, assim, o modelo de uma relação paradoxal, em total contradição com os elementos da filiação na ordem carnal, pois ele iguala uma relação que, normalmente, é hierárquica. Mais precisamente, esse modelo nega o que a filiação define aqui embaixo, quer dizer, seu caráter *ordenado*. Na espécie humana, composta de seres mortais, essa relação supõe uma ordem, uma sucessão das gerações. Ao contrário, o parentesco trinitário, unindo pessoas divinas eternas, caracteriza-se por um modelo de filiação sem relação de gerações e sem subordinação.

O dogma trinitário é um paradoxo insustentável (tanto no que concerne à junção da filiação e da igualdade como pela delicada conciliação do “um” e do “três”). Desde cedo, foi diante de dois perigos opostos que a ortodoxia teve de se definir: de um lado, o arianismo, que só admite a divindade do Pai e nega a do Filho; de outro, o sabelianismo ou o priscilianismo dos séculos III e IV, acusados de confundir o Pai, o Filho e o Espírito Santo em uma só pessoa. Por caminhos inversos, tende-se, nos dois casos, à retomada de um monoteísmo estrito, enquanto a ortodoxia procura sua via entre os perigos, para fundar o paradoxo de um Deus único em três pessoas (uno em sua essência e trino na diversidade das pessoas). Como se viu, as acusações de heresia não demoram a reaparecer, apesar das decisões do Concílio de Nicéia: o nestorianismo desafia, na seqüência do arianismo, a lógica da Encarnação, separando radicalmente as duas naturezas, divina e humana, de Cristo; no outro extremo, o monofisismo afirma a natureza única de Cristo, indissociavelmente divino e humano.

O debate ainda ressurgiu com o adocionismo, na Espanha do século VIII: dois bispos, Elipando de Toledo e Félix de Urgel, preocupados em insistir sobre a humanidade do Salvador, a seus olhos excessivamente negligenciada, separam novamente as duas naturezas de Cristo e afirmam que este é o verdadeiro Filho de Deus por sua natureza divina, mas que, enquanto homem, ele é apenas seu filho adotivo. Sua doutrina, que deve ser situada no contexto da Península Ibérica e da confrontação com o monoteísmo estrito dos muçumanos e dos judeus, é condenada, notadamente por Beatus de Liébana (célebre pelo seu comentário do Apocalipse) e, sobretudo, pela corte de Carlos Magno e pelo Concílio de Frankfurt, reunido pela iniciativa deste último, em 794. Pouco após, o cisma entre gregos e latinos comporta uma dimensão trinitária, pois os primeiros continuam a afirmar que o Espírito Santo procede somente do Pai, enquanto os segundos consideram que ele procede do Pai e do Filho (*filioque*), o que reforça ainda mais sua igualdade. Se, a partir disso, a reflexão trinitária no Ocidente não sai mais dos limites da ortodoxia, ela não deixa de conhecer um intenso desenvolvimento e é incessantemente relançada a partir do século XII, pelas polêmicas contra os judeus e os muçumanos e pela necessidade de produzir argumentos que sustentem o empreendimento de conversão. É por isso que, embora o *De trinitate* de Agostinho continue uma base essencial, produz-se uma profusão de tratados sobre a Trindade, como se fosse necessário incessantemente aperfeiçoar esse ponto central da doutrina, fortificá-lo e eliminar as brechas por onde poderiam infiltrar-se os germes do desvio.

Todos os recursos da lógica e do raciocínio, aperfeiçoados pelos escolásticos, não são demais para conter uma infinidade de objeções possíveis e atingir as proposições mais bem protegidas da crítica. É que, em matéria de Trindade, o equilíbrio dos enunciados é sempre instável, perigoso, pronto para cair no desvio de uma excessiva identidade entre as pessoas ou, ao contrário, de uma suspeita diferença, condutora de hierarquia. A dificuldade é ainda maior se se passa da abstração do discurso teológico às fórmulas mais concretas, notadamente aquelas que as imagens têm a vocação de inventar. Com efeito, como associar visualmente unicidade e trindade, filiação e igualdade? Como mostrar a filiação do Filho ao Pai, sem introduzir uma diferença de gerações e, então, uma subordinação contradizendo sua necessária igualdade? Como inscrever uma relação que está em total ruptura com a experiência terrestre do parentesco em formas que se refiram necessariamente às realidades do aqui embaixo? É bastante raro que as escolhas iconográficas evitem fazer com que a balança penda para um lado ou para outro (veja figuras 38 e 39, nas pp. 406 e 414 e a figura 49, nas pp. 492 e 493). Mas é precisamente porque a doutrina trinitária põe os artistas diante do desafio de imaginar uma figuração impossível que ela é o motor de uma considerável abertura das possibilidades figurativas e, finalmente, de uma extraordinária inventividade visual (figura 46).



46. As metamorfoses da Trindade, c. 1300 (Renânia, *Cânticos Rothschild*, Beinecke Library, Yale University, ms. 404, fls. 75 e 84).

Os *Cânticos Rothschild*, realizados provavelmente por uma monja, são exemplares dos laços que se tecem, no fim da Idade Média, entre a imagem e as práticas de devoção. Eles comportam uma excepcional série de vinte miniaturas consagradas à Trindade, cada uma mais surpreendente que a outra. Aqui, o Pai e o Filho voam nas asas da gigantesca pomba do Espírito Santo, à qual se associam três sóis radiantes. Esse caráter dinâmico das três pessoas contrasta com a fixidez da Essência divina, figurada no centro, em um triplo enquadramento. O paradoxo do Deus ao mesmo tempo trino e uno é, então, mostrado por uma justaposição, muito pouco praticada, da trindade das pessoas e da unidade da essência.



Desta feita, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são envoltos em um amplo tecido que toma uma forma bastante surpreendente e cujas extremidades esboçam o movimento das asas da pomba. O tecido é uma metáfora visual do laço entre as pessoas da Trindade; ele é associado muito particularmente ao Espírito Santo, que São Tomás define como o "nó entre o Pai e o Filho". No geral, esta série de imagens procura incitar o espírito devoto a uma busca sem-fim da contemplação divina, mas sugere também que o dogma trinitário se furta à figuração, que nenhuma imagem chega a dar conta de seus paradoxos.

Pode-se até mesmo perguntar se a doutrina trinitária não se tornou um dos objetos exemplares da dinâmica de pensamento ocidental. Na medida em que ela se baseia em contradições insolúveis e obriga a um esforço para pensar o impensável, deixa sempre abertas importantes possibilidades de jogo, fontes inesgotáveis de argumentações e de raciocínios. Inscrevendo uma série de paradoxos insustentáveis no coração de seu sistema, admitindo que mesmo esse núcleo possa ser submetido ao questionamento e à reflexão racional, o cristianismo ocidental, sem dúvida, desenhou o terreno e forjou os instrumentos de uma vigorosa criatividade intelectual. Tais objetos de pensamento, cujo caráter paradoxal abre uma fenda no interior dos limites estabelecidos pela doutrina, poderiam muito bem ter fornecido mais do que a ocasião para uma ágil ginástica mental: algo como a alavanca de uma dinâmica de transformação.

O Cristo: Pai-irmão, Pai-mãe

A complexidade do estatuto do Filho é parte integrante desses paradoxos trinitários e das reviravoltas que, por vezes, eles permitem. A Encarnação do Deus feito homem confere a Cristo uma posição crucial e multiforme. Ele é filho por toda a eternidade, tendo em conta sua divindade, igual àquela do Pai; mas ele é também Filho na temporalidade, em virtude de sua concepção virginal por Maria — ou seja, duas filiações que não poderiam ser confundidas, apesar de sua aparente sobreposição. Em consequência, perante os homens, Cristo está em uma dupla relação. Por sua Encarnação, ele é irmão daqueles que seguem a sua fé; e, no Novo Testamento, ele recusa o estatuto de senhor para aceitar somente o de irmão mais velho, de “primogênito de um grande número de irmãos” (Rom 8, 29). Todavia, o processo de aumento da divindade do Filho conduz rapidamente a fazer prevalecer uma outra relação. Enquanto, durante a Alta Idade Média, as preces eucarísticas da liturgia romana dirigem-se somente ao Pai, a partir do século XI desenvolve-se a evocação de Cristo. Sendo igual ao Pai, ele próprio torna-se Pai dos fiéis. A partir do século XII ele é explicitamente especificado como tal, e o título *Dominus*, que lhe é aplicado tanto quanto ao Pai, manifesta de modo onipresente a natureza hierárquica do laço que o une aos homens. A relação Cristo/homens é, então, o lugar de uma poderosa tensão, que associa, em equilíbrios variados, filiação e irmandade (ocorre exatamente o mesmo para a posição dos clérigos em relação aos laicos). O paradoxo do Deus-homem é também aquele do Pai-irmão. A implicação disso é o estatuto do homem, submetido a Deus e miserável, e, no entanto, suscetível de ser elevado até a redenção celeste.

Se Cristo é Pai e irmão, ele é também mãe. Caroline Bynum insistiu sobre essa parte maternal do Cristo e, mais amplamente, sobre a convivência do cristianismo com o feminino. A representação de Jesus como mãe aparece, sobretudo no século XII, na espiritualidade cisterciense, e, mais tarde, nos meios místicos do fim da Idade Média. Cristo, assim como o abade, é percebido como uma mãe devido ao amor e à ternura que manifesta para com seu rebanho, e sobretudo porque ele dá a vida e nutre os fiéis. O corpo de Cristo, que é oferecido na eucaristia, é feminino porque ele é alimento. É necessário, ainda, precisar que essas temáticas se desenvolvem em meios específicos e muitas vezes concernem a personalidades bastante singulares. Elas não devem, então, fazer esquecer a parte maciça do princípio masculino nas representações cristãs. A esse respeito é preciso lembrar a evidência: Deus é Pai e a Trindade é estruturada por uma relação de paternidade, não de maternidade.

A Virgem, emblema da Igreja

As figuras da Virgem e da Igreja testemunham, entretanto, a necessidade de conceder espaço ao feminino. Convém, de resto, integrá-los à esfera divina, pois Maria é cada vez mais associada à soberania das figuras divinas, a tal ponto que se pode falar de um processo de quase divinização da Virgem. De fato, é preciso tratar conjuntamente da Virgem e da Igreja, pois, a partir do século XII, a exegese afirma que tudo o que se diz de uma pode ser aplicado à outra. É, então, a figura da Virgem-Igreja que constitui um objeto pertinente para a análise.

A história da promoção da figura de Maria (e, evidentemente, a da Igreja) segue muito de perto à da afirmação da instituição eclesial. No Evangelho, Maria tem um papel limitado ao nascimento virginal de Jesus; e este, uma vez adulto, renega os laços que o unem à sua mãe. Ainda na época paleocristã, por exemplo na arte das catacumbas, a Virgem ocupa um espaço restrito. Uma primeira etapa importante situa-se nos séculos IV e V: ao termo de virulentos debates, o Concílio de Éfeso, em 431, proclama que Maria, sendo mãe de Cristo — o qual é igual ao Pai —, é, por consequência, “Mãe de Deus” (*theotokos*, em grego). Associando-a estreitamente à divindade de Cristo, essa novidade dogmática sublinha com vigor a dignidade de Maria e seu papel eminente na história da salvação. Ela dá, assim, um elã decisivo ao culto mariano e, pouco depois, a basílica de Santa Maria Maggiore de Roma é a primeira igreja dedicada à Virgem. A época carolíngia testemunha uma nova afirmação da figura de Maria, sobretudo no domínio litúrgico. Concebidas em Roma no final do século VII, as quatro grandes festas marianas (a Anunciação, a Purificação, a Assunção e a

Natividade de Maria) difundem-se por todo o Ocidente, enquanto os textos litúrgicos utilizados dessas celebrações consolidam-se ao longo dos séculos IX e X. Depois, os séculos XI e XII marcam, ainda, uma segunda etapa decisiva, ao longo da qual o culto de Maria se amplia consideravelmente. As peregrinações à Virgem, desconhecidas até o século X, conhecem sucesso crescente (a de Puy é uma das mais precoces). Bastante aptas a encorajar o culto, as primeiras compilações de milagres marianos aparecem no fim do século XI e atingem seu pleno desenvolvimento no século XIII, inclusive em língua vernácula, com os *Milagres de Nossa Senhora* de Gautier de Coincy e as *Cantigas de Santa Maria* de Alfonso X, o Sábio. Ao longo do mesmo período, numerosas igrejas são rebatizadas para serem dedicadas a Maria, em detrimento dos santos que eram, até então, seus padroeiros. De maneira cada vez mais invasiva, a Virgem assume o papel de emblema das identidades locais, paroquiais ou urbanas. Tomada entre as rivalidades dos diferentes santuários marianos, sua figura se torna mais particular, até mesmo se fragmenta, tornando-se local, como se a Virgem de tal santuário não fosse a mesma que a de um outro lugar.

Engendrada pelo desenvolvimento do culto, a iconografia mariana conhece verdadeiro florescimento, notadamente as estátuas da Virgem com o Menino no trono que, a partir de 1050, se multiplicam no ritmo da reestruturação da Igreja. É que a Virgem, apesar de suas ancoragens locais, jamais deixa de ser, ao mesmo tempo, o símbolo privilegiado da Igreja universal e de sua reivindicada pureza. Os temas iconográficos multiplicam-se, até a invenção da coroação da Virgem por Cristo, que aparece em Santa Maria in Trastevere, em Roma (1140-50), e em Notre-Dame de Senlis (1170) e, depois, impõe-se aos portais das catedrais em igualdade de importância com os grandes temas cristológicos e teofânicos, como o Juízo Final (figura 47, a seguir). A coroação põe em evidência o novo estatuto da Virgem, doravante em paridade com Cristo. Ela partilha com ele a realeza, a soberania celeste e não demora a ser considerada co-redentora da humanidade. Ela se torna a intercessora privilegiada, a advogada e a grande protetora dos homens, assumindo parcialmente o papel anteriormente atribuído a seu filho.

Se não se esquece jamais de sublinhar os aspectos sensíveis da humanidade da Virgem — em particular o aleitamento de Cristo —, sua crescente dignidade a eleva, pouco a pouco, acima do comum dos mortais. O privilégio de uma assunção de corpo e alma ao céu, bem atestada na época carolíngia e amplamente admitida a partir dos séculos XI e XII, é uma primeira marca disso (figura 4, na p. 39). Mais radicalmente ainda, os defensores da Imaculada Conceição afirmam que Maria, embora nascida da união sexual de Ana e Joaquim, foi concebida sem receber a mácula do pecado original. Mas a progressão dessa tese,



47. Cristo e a Virgem coroados juntos no trono, c. 1140-50 (mosaico da abside de Santa Maria in Trastevere, Roma).

A decoração da abside de Santa Maria in Trastevere constitui uma das primeiras ocorrências da coroação da Virgem. Que ela esteja no trono, já coroadas, com Cristo, como aqui, ou que se mostre mais precisamente o momento em que ela recebe a coroa das mãos de seu filho, o significado da cena é fundamentalmente o mesmo: ele associa estritamente a Virgem à soberania de Cristo. A elaboração do tema da coroação da Virgem é indissociável da exegese do Cântico dos Cânticos, do qual é tirado o versículo inscrito sobre o livro aberto de Cristo (um versículo próximo também diz: "Vem, minha bem-amada, para ser coroadas"). O Cântico dos Cânticos, que canta o elã amoroso do *Sponsus* e da *Sponsa* (para utilizar os termos da Vulgata), é lido pelos clérigos medievais como uma alegoria da união de Cristo e da Igreja e, depois, a partir do século XII, de Cristo e da Virgem. É esse laço místico-matrimonial entre Cristo e a Virgem-Igreja que a figuração da coroação de Maria mostra de maneira poderosamente eficaz.

a partir da instauração de uma festa da Conceição de Maria na Inglaterra dos anos 1120, não ocorre sem provocar fortes oposições, notadamente a de São Bernardo (Marielle Lamy). Após o consenso antiimaculatismo dos escolásticos do século XIII, a polêmica explode com violência e, por vezes, degenera, nos séculos XIV e XV, notadamente entre os franciscanos, favoráveis a essa inovação, e os dominicanos, que se recusam a isentar Maria do pecado original. Nem o decreto favorável do Concílio de Basileia, em 1439, nem a aprovação da festa da Conceição de Maria — é verdade que sem decisão relativa à doutrina — pelo papa franciscano Sisto IV, em 1476, põem fim ao debate, e o dogma da Imaculada Conceição não será proclamado até 1854. Em resumo, é paralelamente à reforma

e à supersacralização da instituição eclesial a partir dos séculos XI e XII que a Virgem se torna uma figura onipresente e sobreeminente do “pañteão cristão”, cada vez mais perto de chegar a uma posição de igualdade com Cristo: uma farsa do século XV não tem necessidade de forçar muito o traço para imaginar o processo ao longo do qual Cristo acusa sua mãe de tê-lo desbancado junto aos homens. Mesmo se nos ativermos prudentemente, aqui, à idéia de uma quase divinização da Virgem, é possível relembrar a feliz expressão de Michelet a propósito do desenvolvimento da devoção mariana na Idade Média: “No século XII, Deus mudou de sexo”.

A Virgem-Igreja, mãe, filha e esposa de Cristo

A integração da Virgem-Igreja na esfera divina manifesta-se pela existência de complexos laços de parentesco em relação a Deus. Em virtude da Encarnação, Maria é mãe de Cristo por uma maternidade virginal, subtraída às leis do desejo sexual e do pecado, e por uma geração operada pelo Espírito de Deus, sem genitor macho humano. Quanto à Igreja, ela também é mãe de Cristo, pois concebe os cristãos que formam o *corpus Christi*. Os exegetas afirmam, então, que ela dá à luz o Cristo e que pode ser qualificada de *Dei genitrix*, do mesmo modo que a Virgem. Inversamente, a Virgem é filha de Cristo: sendo Deus, igual ao Pai, ele é seu pai, como também de todos os seres que receberam a graça divina. Afirma-se, então, segundo um paradoxo corrente desde Agostinho, que a Virgem é a mãe de seu próprio pai. Assim como o expressa Inocêncio III, “a criatura concebe o seu criador, a filha, seu pai”. Como a Virgem, a Igreja é filha de Cristo. As Bíblias moralizadas³⁴ do século XIII, que mostram a *Ecclesia* saindo das chagas do crucificado, explicitam uma exegese tradicional, segundo a qual a Igreja se forma a partir da água e do sangue que jorram de Cristo, símbolos do batismo e da eucaristia. Desloca-se, então, facilmente em direção ao vocabulário do nascimento para afirmar que a Igreja é engendrada por Cristo, no momento da Paixão. Embora com maior prudência do que para com a Virgem, a exegese faz da Igreja a filha de Cristo, e o paradoxo mariano pode ser aplicado à Igreja, a um só tempo mãe e filha de Cristo.

Enfim, uma relação matrimonial liga Cristo à Virgem-Igreja. Apresentado por são Paulo como referencial do casamento humano (Ef 5, 21-32), a união de

34. Também conhecidas como Bíblias alegorizadas ou historiadas, são exemplares abundantemente ilustrados, em que as imagens correspondem às passagens bíblicas e seus comentários textuais; têm normalmente uma intenção moralizante e alegórica. (N. T.)

Cristo com a Igreja é igualmente desenvolvida na exegese do Cântico dos Cânticos, na qual a Igreja é a esposa de Cristo (*sponsa Christi*). Evidentemente, trata-se de núpcias místicas, cujo objetivo não é o de legitimar um laço carnal, mas de significar uma capacidade de engendrar espiritualmente. Se a imagem não cede espaço a essa relação de aliança espiritual entre a Igreja e Cristo, a relação homóloga entre Cristo e a Virgem afirma-se amplamente na iconografia, a partir do século XII. Segundo a leitura mariana do Cântico dos Cânticos que suplanta, então, a exegese eclesiológica, o casal *Sponsus/Sponsa* designa principalmente Cristo e a Virgem. É, de resto, um dos fundamentos da coroação da Virgem, que associa a Virgem à realeza de Cristo, ao mesmo tempo que exalta o laço matrimonial que os une (figura 47, na p.472). A coroação da Virgem glorifica a *Ecclesia* unida a Cristo e, mais largamente, a iconografia mariana desse período exalta a instituição clerical ordenada pela potência pontifícia, através de sua união espiritual com Deus.

A Virgem-Igreja é, então, unida a Cristo por um duplo laço de filiação e de aliança matrimonial. Como no caso do bispo, isso produz uma conjunção que seria tentador qualificar de “incesto espiritual”. Entretanto, esta expressão levanta várias interrogações. Em primeiro lugar, a ausência de todo laço sexual não faria desaparecer a própria implicação do incesto? Este não é proibido em razão de uma conjunção material de pessoas consideradas excessivamente próximas, criando um contato de humores idênticos, ou ainda porque, conforme as definições dos teólogos medievais, ele macula uma relação espiritual perfeita através de uma relação carnal imperfeita? Por outro lado, o que caracteriza o incesto é sua proibição e, por consequência, o caráter transgressivo de sua realização. Ora, o laço entre Cristo e a Virgem-Igreja (como aquele que une o bispo e sua diocese) não é envolto em nenhum mistério e não é absolutamente ressentido como uma transgressão. Faltam, então, dois elementos específicos do incesto, a realização sexual e a proibição; é preciso constatar que esse laço não é considerado incestuoso. Ora, o incesto, como fato social, é o que a sociedade define como tal. Talvez, então, não haja mais sentido em nomear de incesto espiritual o laço entre Cristo e a Igreja do que haveria em qualificar de incestuoso o casamento entre primos cruzados³⁵ nas numerosas sociedades que o prescrevem, sob o pretexto de que as normas ocidentais o interditam.

É preferível propor uma outra formulação, considerando que, no domínio do parentesco espiritual e divino, a conjunção da aliança e da filiação não é ilícita.

35. Na nomenclatura antropológica, filhos/filhas do irmão da mãe ou da irmã do pai, em relação a Ego (indivíduo tomado como ponto de referência); em outros termos, filhos/filhas de irmãos de sexo oposto. (N. T.)

Nele, aplicam-se regras particulares, de modo que um laço que, no domínio carnal, seria incestuoso, não o é necessariamente no domínio espiritual e divino. Se se quer dar conta da lógica desse sistema, é preciso renunciar a falar de incesto e considerar que a possibilidade assumida de uma junção aliança/filiação liga-se às características específicas do parentesco espiritual e divino. Uma vez reconstituída a lógica interna dessas representações, não é entretanto impossível operar uma inversão de perspectiva, de modo que, se na lógica medieval a posição da Virgem não pode ser definida como um incesto, ela não poderia, todavia, ser pensada por nós independentemente de toda relação com a esfera carnal, na qual tal posição seria incestuosa. É possível identificar, aqui, um conteúdo de fantasia incestuosa que, tomando forma no seio da própria esfera divina, é ativo sem ser, no entanto, socialmente percebido como tal.

O parentesco divino, ou a antigenealogia

No geral, o parentesco divino constitui, no coração da doutrina medieval, um conjunto de representações fundadas sobre a inversão, ou até mesmo abolição, dos fundamentos da reprodução humana segundo a ordem carnal:

— *o Filho iguala o Pai*, ou seja, uma filiação não hierárquica, sem relação ordenada de geração, negando a sucessão das gerações como fato biológico e os costumes sociais do parentesco como modelo de relação de autoridade e de dominação;

— *a Virgem é Mãe de seu Pai*, enunciado que decorre logicamente do precedente e que manifesta o grau de indiferenciação na ordem das gerações à qual leva à equação trinitária;

— *a Virgem-Igreja é mãe e esposa de Cristo*, enunciado que, na ordem carnal, remeteria ao incesto, mas que não é assim considerado no campo do parentesco divino, pois as regras que regem a ordem das gerações deixam aqui de ser válidas.

O conjunto dessas relações encontra-se reunido nas obras do século xv, que mostram a coroação da Virgem pela Trindade (figura 38, na p. 406). Assim, o retábulo de Enguerrand Quarton, pintado em 1454, sublinha a integração da Virgem no núcleo divino, a tal ponto que se poderia falar aqui de uma “Quaternidade”. A identidade perfeita dos traços do Pai e do Filho, representados em espelho, sublinha sua igualdade essencial, enquanto a disposição diversificada das dobras de suas vestes evoca mais discretamente a diferença entre as pessoas. A Virgem é coroada tanto pelo Pai como pelo Filho, de modo que o Filho iguala o Pai não somente em sua identidade essencial, mas também em

sua relação comum com a Virgem. O Filho assume, em relação à mãe, a mesma posição que o Pai. Um mesmo laço nupcial une a Virgem, ao mesmo tempo, ao Pai e ao Filho: ela é mãe e esposa de Deus, esposa daquele que é, ao mesmo tempo, seu Filho e seu Pai.

A articulação desses enunciados é notável. É a própria ausência de uma sucessão ordenada das gerações, tal qual é proposta pela equação trinitária, que autoriza a conjunção da aliança e da filiação entre Cristo e a Virgem-Igreja, confirmando que se trata, aqui, de uma relação não transgressiva, mas lícita. No domínio carnal, o incesto perturba a ordem das cadeias genealógicas e entrava o funcionamento do sistema de parentesco, conferindo ao indivíduo, em sua relação com outrem, dois lugares em vez de um. Mas, no parentesco divino, que não reconhece ordem de gerações e autoriza uma inversão das posições, a própria questão do incesto deixa de existir. O discurso e as figurações do parentesco divino produzem uma anulação radical das regras que baseiam a reprodução humana. Trata-se de uma negação do que se pode chamar, seguindo Pierre Legendre, a *genealogia*, quer dizer, o fato de que a produção humana é fundada sobre o reconhecimento da ordem das gerações e sobre as normas sociais que comunicam aos indivíduos o funcionamento dessa ordem. O parentesco divino é, precisamente, o domínio de uma *antigenealogia*, trabalhada em todas as suas conseqüências, em particular o fato de igualar a filiação e a conjunção filiação/aliança. É assim que o parentesco divino constitui-se, para além da lei e de sua transgressão, como esfera separada, funcionando segundo regras resolutamente distintas das que regem o mundo dos homens — e, por isso mesmo, propriamente divina.

* * *

CONCLUSÃO: O MUNDO COMO PARENTESCO, A SOCIEDADE COMO CORPO

O sistema descrito até aqui é dotado de uma notável coerência. É verdade que a tripartição apresentada não o é totalmente. Com efeito, parentesco espiritual e parentesco divino são fundamentalmente da mesma natureza, pois remetem, um e outro, ao espiritual, por oposição ao carnal. É, no entanto, pertinente distingui-los (combinando, assim, oposição dual e estrutura ternária), pois suas regras de funcionamento são parcialmente distintas. Existe uma especificidade do núcleo divino, ponto de perspectiva que ordena o conjunto do sistema, em oposição diametral com os modos de funcionamento do parentesco carnal, enquanto, entre os dois, o parentesco espiritual aparece como uma instância

mediadora, necessariamente combinada aos laços carnis e se afastando menos radicalmente das regras que os caracterizam do que o parentesco divino.

É igualmente importante notar que as implicações principais desse sistema encontram-se menos nas diferentes relações analisadas sucessivamente do que nas interligações estabelecidas entre elas. Certas homologias já apareceram, por exemplo, entre a posição do papa, filho, pai e esposo da Igreja, e a de Cristo, filho, pai e esposo da Virgem. Pode-se também insistir sobre a correspondência entre a paternidade de Deus em relação aos homens e a dos clérigos em relação aos laicos. Que os clérigos sejam os substitutos de Deus, a liturgia o indica abundantemente, assim como a iconografia que, a partir de 1400, chega a figurar Deus dotado de todos os atributos do poder pontifício (François Boespflug). A posição deles como pais dos laicos, como Deus o é de todos os cristãos, reforça sua autoridade e legitima sua dominação social. É verdade que essas duas relações de paternidade são moderadas por um laço de irmandade, pois Cristo e os clérigos são, a um só tempo, pais e irmãos dos fiéis. Mas a relação vertical se sobrepõe ao laço igualitário e um pouco de fraternidade é associada a muito de paternidade. Que os clérigos sejam, a um só tempo, irmãos e pais dos laicos, de resto, apenas exprime a dualidade da Igreja-comunidade e da Igreja-instituição. Ora, aqui também o jogo é desigual e a verticalidade da organização social e institucional impõe-se, revestindo-se sob o véu da igualdade espiritual. Um efeito maciço desse conjunto de representações, além da legitimidade que ele confere às intervenções clericais no domínio do parentesco carnal, consiste em definir o lugar da Igreja na sociedade, em vincular a preeminência dos clérigos e sua autoridade aqui embaixo à organização do universo divino.

Chega-se, aqui, a uma dualidade fundamental das representações medievais da sociedade. Sensível nesta visão do mundo como parentesco, a dualidade é igualmente característica da outra grande metáfora social, que pensa a cristandade como corpo. De resto, uma e outra se sobrepõem largamente, já que o que se considera filiação em um caso é expresso como inclusão corporal no outro. A fraternidade instituída pelo batismo assegura a unidade de todos os que compõem o corpo eclesial. Ser irmãos em Deus e membros do corpo eclesial concerne à mesma lógica de unificação fundada pelo batismo. Além disso, esses dois modelos combinam subordinação hierárquica e igualdade comunitária. A imagem paulina sublinha que a Igreja é una e permite pensar a fusão de todos em um grande corpo simbólico; mas ela não se esquece de que este corpo possui uma cabeça, que é Cristo, e também, como precisam seus comentadores, a instituição da qual o papa é justamente o chefe. Tratando-se de parentesco, a dualidade é claramente marcada, pois é possível afirmar simultaneamente que todos os cristãos são unidos por um laço de irmandade espiritual (formando,

assim, uma comunidade igualitária) e que existe uma relação de filiação entre os clérigos e os leigos (ou seja, a marca de uma subordinação). É assim igualmente com o laço vassílico, assimilado a uma forma de parentesco espiritual e analisado como uma relação hierárquica entre iguais. Mesmo se este caso é parcialmente diferente, ele testemunha, sem dúvida, a mesma lógica, própria da sociedade cristã medieval. Esta se arranja maravilhosamente bem para articular comunidade e hierarquia ou, mais exatamente, para fundar hierarquias bem reais nas representações ideais de um grande corpo coletivo ou da fraternidade de todos os fiéis. A força desses modelos é de não se contentar em estabelecer um princípio de comando: este é cuidadosamente associado a um ideal igualitário, que produz a imagem de uma unidade social coerente e de uma cristandade urdida pelo parentesco espiritual.

Quer a sociedade medieval seja pensada como um corpo, quer como uma rede de parentesco espiritual, o mesmo elemento assegura sua ligação: a caridade. Na cristandade medieval, a caridade (*caritas*), noção cujas implicações foram explicitadas por Anita Guerreau-Jalabert, é muito mais do que o gesto pelo qual se dá o óbolo aos pobres na porta da igreja, mesmo se este é uma de suas manifestações mais comuns e mais características. Ela é um atributo essencial do próprio Deus (“Deus é caridade”, 1 Jo 4, 16), e é associada de maneira privilegiada ao Espírito Santo, que exerce o papel de “nó da Trindade” e a difunde no coração dos homens (Rom 5,5). A caridade é a virtude por excelência, que consiste em amar a Deus e amar a seu próximo em Deus. Ela é uma efusão de amor espiritual que une o fiel a Deus, mas também os homens entre si, através de sua relação comum com Deus. O amor espiritual da caridade, oposto tanto ao amor carnal concupiscente quanto à avareza, é o laço fundamental que une os membros da cristandade, do mesmo modo, como dizem os exegetas, que o cimento junta as pedras do edifício eclesial.

Fundamento da unidade da cristandade, a caridade é o princípio de uma troca generalizada em seu seio. Ela é amor puro, inspirado por Deus, cujo exemplo supremo é o sacrifício do Pai que entrega seu Filho à morte para a salvação dos homens. A caridade convida, então, a dar de maneira desinteressada, unicamente pelo amor do outro e de Deus, sem esperar do beneficiário nenhum contradom. Aqui, moral cristã e ética aristocrática convergem parcialmente e, como se viu, mesmo o empréstimo pode ser pensado como um dom gratuito sem espera de retorno, mesmo se *de facto* ele é seguido de um outro dom gratuito, sensivelmente aumentado. A cristandade repousa sobre uma rejeição explícita da lógica do dom e do contradom e constitui-se, ao contrário, como um sistema de circulação generalizada, no qual cada um deve dar sem esperar retorno e pode, por isso mesmo, receber sem ter dado. O regime da caridade conhe-

ce apenas dons gratuitos, inspirados finalmente por Deus e que lhe são destinados em última instância. Na sociedade cristã, a circulação dos bens materiais e espirituais jamais se dá somente entre os homens. Ela não pode ser pensada sem se considerar Deus, fonte infinita de graças e benesses. A reciprocidade não é a regra porque as relações que instituem a caridade são triangulares e incluem Deus como pólo determinante.

Falar dos laços que instituem a caridade ou a fraternidade espiritual de todos os cristãos são duas maneiras de exprimir uma mesma realidade. De resto, a segunda é igualmente uma relação triangular, unindo os fiéis através de sua filiação comum em Deus (e não se deve se surpreender em constatar que as confrarias, instituições fundadas sobre os laços de irmandade espiritual, são, por vezes, chamadas de “caridades”). É preciso lembrar, ainda, que o amor de caridade tem seus limites, assim como a fraternidade espiritual, que, como vimos, exclui os não-cristãos. Se a caridade convida a amar o homem “pelo que há de Deus nele”, são Tomás se apressa em acrescentar que ela obriga, igualmente, a detestar tudo o que não é divino nele, e conclui daí que se pode odiar os pecadores a ponto de matá-los por caridade. O amor cristão se transforma em ódio e a unidade tem por reverso a exclusão que a reforça. É dessa maneira que a sociedade cristã é fundada sobre um laço de amor espiritual entre seus membros, pautado na potência divina, e compreende-se que esse modelo, estreitamente associado às representações do grande corpo coletivo e da fraternidade generalizada, pretenda garantir-lhe uma coesão excepcional. Poder-se-á concluir daí que a caridade, cimento da cristandade e fundamento de um regime de circulação generalizada e desinteressada, é um princípio essencial do feudalismo, radicalmente oposto às regras da troca mercantil, que se impõem no sistema capitalista.

Dessa oposição diametral entre caridade e capitalismo pode-se mencionar uma ilustração exemplar em Chiapas, no início do século XX, onde o desenvolvimento do capitalismo é conjugado com formas de exploração de tipo feudal. Mariano Nicolas Ruiz, surpreendente produto desses curtos-circuitos temporais e representante do anticapitalismo dos grandes proprietários fundiários, não hesita, para defender a servidão dos camponeses, em propor o que se pôde definir como um “socialismo feudal”. Em seus *Errores económicos del socialismo*, publicado em Comitán, em 1921, ele procura justificar um sistema que considera um conjunto de prestações mútuas — subordinação e fidelidade exigidas de uns, proteção oferecida pelos outros. Ele evoca para tanto a ajuda insubstituível da religião, precisando até mesmo que o complexo de relações que ele deseja manter “é o fruto da caridade cristã”. Não se poderia dizer de melhor modo que o amor de caridade não supõe absolutamente uma comunidade igualitária, mas que seu objetivo é, ao contrário, garantir a solidariedade de relações

interpessoais, porém desiguais (de dependência e de fidelidade). A caridade situa-se, assim, com toda a clareza, do lado do anticapitalismo, pois ela contradiz a constituição de relações mercantis independentes das relações interpessoais. Ela é absolutamente estranha a um universo dominado pela economia, que reconhece o interesse material como valor essencial e a acumulação do capital como objetivo principal. Poder-se-ia dizer, então, que na Idade Média é lícito acumular bens materiais, como o faz a Igreja, por exemplo, sob a condição de que eles sejam finalmente destinados a entreter o circuito da troca generalizada: então, a acumulação é aí submetida à exigência da troca, enquanto, no sistema capitalista, o desenvolvimento das trocas contribui à acumulação — do lucro e do capital. Característica das sociedades pré-capitalistas fundadas sobre a “repulsa coletiva do lucro” e a produção de *habitus* desinteressados (Pierre Bourdieu), a caridade pertence a um mundo que não é mais o nosso. E se a fraternidade de todos os cristãos parece ter encontrado refúgio na divisa da revolução francesa, é de outra coisa bem diferente que se trata desde então, pois as regras do mercado progridem reduzindo a caridade a um simples gesto e destruindo a comunidade fraternal que, ao mesmo tempo que se associava a sólidas hierarquias sociais, lhe dava seu verdadeiro sentido.

VI

A EXPANSÃO OCIDENTAL DAS IMAGENS

NO OCIDENTE MEDIEVAL, as imagens adquirem uma importância que cresce incessantemente. Elas dão lugar a práticas cada vez mais diversificadas e têm papéis múltiplos no seio da complexidade das interações sociais. Essa importância das imagens é o resultado de um processo histórico lento e marcado por fortes tensões. Ao termo deste, as práticas das imagens tornam-se um dos traços distintivos da cristandade medieval — na sua relação com o mundo judaico e o islã —, e logo uma das armas da guerra de conquista que se trava em terras americanas. Não pode haver, então, compreensão global do Ocidente medieval sem uma análise de suas experiências da imagem e do campo visual.

Se o termo “imagem” é utilizado aqui, como os historiadores recentemente adquiriram hábito de fazê-lo, é para escapar à noção de Arte que, esboçada durante o Renascimento e forjada principalmente pela Estética a partir do século XVIII, não é pertinente para a Idade Média. Não existe então finalidade estética autônoma, independentemente da realização de edifícios ou de objetos com uma função cultural ou de devoção. Do mesmo modo, a noção de artista não é distinguida da de artesão, mesmo se os criadores medievais (*artifex*, *opifex*) são com menos freqüência anônimos do que se crê, e embora alguns dentre eles se beneficiem de um notável prestígio, em particular os arquitetos e os ourives (um deles, Vuolvinus, já inscreve seu nome no altar em ouro de Santo Ambrósio de Milão, por volta de 840). A noção de imagem tenta, então, escapar do anacronismo de uma categoria — a Arte — inadaptada à época medieval e ligada à percepção atual das obras, separadas de sua designação inicial e transplantadas a um quadro de museu. A palavra “imagem” não deixa, entretanto, de apresentar perigos e seria lamentável se ela fizesse esquecer a dimensão estética das obras, pois existe, na Idade Média, uma “atitude estética” e uma

noção do belo que são parte integrante das concepções e das práticas das imagens (Meyer Schapiro). O funcionamento das obras repousa largamente sobre suas virtudes formais e sobre os efeitos que elas são suscetíveis de produzir no espectador. Se é melhor renunciar a incluir as obras medievais na categoria de “arte”, é forçoso, entretanto, admitir que nelas existe *arte*, quer dizer, um conhecimento e valores formais que conferem a cada uma seu estatuto e a potência que a torna eficaz. No mais, seria incômodo que a palavra “imagem” conduzisse a isolar a representação figurativa do suporte material em que ela se manifesta, pois não existe, na Idade Média, representação que não seja vinculada a um lugar ou a um objeto que tenha uma função (no mais das vezes, litúrgica). Convém, então, considerar o que se pode nomear de *imagem-objeto*, quer dizer, objetos ornados e sempre em uma situação, participando da dinâmica das relações sociais e das relações entre os homens e o mundo sobrenatural.

UM MUNDO DE IMAGENS NOVAS

Entre iconoclastia e idolatria: a via média ocidental

Fazer imagens não é algo que vai por si mesmo. Como outras, a sociedade medieval enfrentou estas questões: É lícito fazer imagens? De que tipos e para quais usos? As respostas a essas interrogações formam a história ocidental das imagens, que pode ser assim resumida: aceitação progressiva da representação do sagrado, ampliação dos usos das imagens e diversificação de suas funções, desenvolvimento maciço de sua produção. Vários fatores induziam, entretanto, a uma forte resistência às imagens. A interdição das imagens materiais figura nas Tábuas da Lei de Moisés (Ex 20,4), e numerosas passagens do Antigo Testamento denunciavam as recaídas idólatras do povo eleito, tais como a adoração do Veado de Ouro. De resto, o judaísmo e o islã, que permaneceram, em princípio, fiéis ao mandamento divino, não deixam de denunciar o caráter idólatra da prática cristã da imagem. Os clérigos ocidentais devem defender-se contra tal crítica, notadamente nos tratados antijudaicos que se multiplicam a partir do século XII e exageram a polêmica até inverter paradoxalmente a acusação de idolatria contra os judeus e os muçulmanos (Michel Camille). Além disso, o cristianismo dos primeiros séculos (por exemplo, em Tertuliano) dá provas de um verdadeiro ódio do visível, assimilado — conforme a tradição platônica — ao mundo das aparências e do engano, ainda mais porque é necessário, naquele momento, distinguir-se das práticas da imagem características do paganismo.

Os motivos da resistência à imagem são, então, numerosos e, de fato, o mundo cristão conhece, ao longo de sua história, períodos de denúncia das imagens e mesmo de iconoclastia. O mais intenso, já mencionado, concerne ao Oriente bizantino que, entre 730 e 843, alterna fases de iconoclastia e iconodulia.³⁶ No Império assediado, submetido à mais intensa ofensiva do islã, pergunta-se com inquietude “como encontrar, em uma sociedade condenada a um estado de mobilização perpétua, sinais bem visíveis de reagrupamento para um povo batizado, atacado impiedosamente” (Peter Brown). Segundo os partidários da iconodulia, as imagens fazem descer Cristo e os santos entre os fiéis, para ajudar em sua defesa. Mas os imperadores que resistem mais eficazmente à pressão muçulmana afirmam, ao contrário, que as imagens são a causa da cólera de Deus contra seu povo — como no Antigo Testamento — e recomendam que só sejam admitidos símbolos tão incontestes como a cruz, de modo que se urde então uma associação entre um poder imperial forte e a ausência de imagens. Depois, uma vez que o pior perigo passou e que o Império se reinstala em sua estabilidade, a “ortodoxia” da iconodulia se impõe definitivamente (843), na base de uma teologia do ícone, da qual João Damasceno é um dos principais representantes. A aceitação das imagens se submete a certas restrições, pois se os ícones tornam visível o invisível e ajudam o homem a se aproximar de Deus, eles não poderiam ser nem arbitrários, nem originais: “Podiam ser veneradas apenas as imagens que os dirigentes do clero declaravam ter sido transmitidas aos fiéis pela tradição da Igreja, sob uma forma bem precisa e, teoricamente, imutável” (Peter Brown).

O debate bizantino não deixa de repercutir no Ocidente e a recepção das decisões do Concílio de Nicéia II (787), que reabilita por uma primeira vez no Oriente o culto às imagens, gera conflito entre a corte carolíngia e o papado. Rejeitando a proposição do papa Adriano I de admitir no Ocidente um culto às imagens idêntico ao dos ícones do Oriente, Carlos Magno e sua corte redigem os *Libri carolini* (781-94), nos quais se defende uma posição muito restritiva em relação às imagens. Se não é questão de destruí-las, deve-se, ao menos, desconfiar das ilusões de que elas são portadoras: não é somente pela inscrição de que ela é provida que a imagem da Virgem se diferencia da de Vênus? Segundo a corte carolíngia, as imagens só podem ter utilidade reduzida e é preciso evitar homenageá-las excessivamente. Em consequência, a lista de objetos sagrados

36. Próximo de iconofilia, o termo iconodulia (formado a partir do grego *douleia*, servidão, submissão) indica uma postura favorável à veneração das imagens, sendo menos comprometido que iconolatria, que, sobretudo no discurso dos seus opositores, denota negativamente uma adoração (indevida) da imagem, aproximando-se de idolatria. Mais abaixo, o autor estabelece outra distinção entre *dulia* e *latria*. (N. T.)

que merecem ser associados ao culto cristão se reduz, para se limitar essencialmente às Escrituras, à hóstia, às relíquias e à cruz. Esta é, então, objeto de viva exaltação, que relembra o Império constantiniano, fundado ideologicamente sobre o signo triunfante da cruz, objeto da visão que assegura a Constantino a vitória da ponte Milvius e conduz à sua conversão. E se a corte de Carlos Magno procura se dissociar da idolatria atribuída aos gregos, sob Luís, o Piedoso, é o excessivo inverso que é preciso combater (a iconoclastia do bispo Cláudio de Turim), o que induz a uma atitude mais favorável às imagens, expressa notadamente por Jonas de Orleans. Na seqüência, explosões iconoclastas, ou pelo menos rejeições de imagens, irrompem periodicamente no Ocidente, em relação aos movimentos heréticos, desde os de Orleans ou de Arras, no início do século XI, até os hussitas e a Reforma, passando pelos valdenses e pelos cátaros. Essa contestação é o signo de que as imagens tornaram-se, então, um dos elementos constitutivos do sistema eclesial.

Embora marcado por uma herança hostil à representação e, por isso mesmo, trabalhada por uma tentação iconoclasta, o Ocidente cristão termina por assumir as imagens e por reconhecer-lhes papel cada vez mais importante. Essa abertura é realizada menos na esteira da teologia grega do ícone do que sob a cobertura da posição moderada adotada pela Igreja Romana, na seqüência de Gregório, o Grande. No ano 600, em sua carta ao bispo iconoclasta Serenus de Marselha, o papa recrimina a destruição das imagens e justifica seu uso afirmando que elas preenchem uma útil função de instrução: elas permitem aos iletrados compreender a história sagrada (“nelas, podem ler aqueles que ignoram a escritura”). Elas são um substituto do texto sagrado, que implicam, como este, uma operação de *leitura*, mas desvalorizada pelo estatuto subalterno de seus destinatários. Desenvolvendo os propósitos de Gregório, os clérigos qualificarão muitas vezes as imagens, a partir do século XII, de “letras dos laicos” (*litterae laicorum, litteratura laicorum*). Mas isso autoriza a considerar as imagens medievais a “Bíblia dos iletrados”? Deve-se, antes de tudo, recusar esse lugar-comum, inspirado nos trabalhos pioneiros de Émile Male e que se reveste indevidamente com a autoridade de Gregório, o Grande. Essa expressão tornou-se uma espécie de fórmula mágica, criando obstáculos à compreensão do estatuto das imagens na sociedade medieval, de suas funções e, mais ainda, de suas práticas.

As próprias concepções de Gregório, o Grande, não se deixam reduzir a esse enunciado restritivo. De um lado, sua carta insere-se em um contexto marcado pela preocupação de conversão dos pagãos e pela necessidade de defender a imagem nas circunstâncias criadas pela iconoclastia de Serenus. É por isso que o papa deve legitimar a imagem, aproximando-a da única fonte de verdade reconhecida por todos: as Escrituras. De outro lado, Gregório não menciona

somente a função de instrução das imagens, mas sublinha que elas contribuem para entreter a memória das coisas santas e que emocionam o espírito humano, suscitando nele um sentimento de *componction* que eleva a uma adoração de Deus. Tem início, assim, o reconhecimento de uma dimensão afetiva na relação com as imagens, que aparece mais claramente ainda em uma outra carta de Gregório, o Grande, destinada ao eremita Secundinus, na qual uma passagem acrescida no século VIII compara o desejo de contemplar a imagem sagrada ao sentimento amoroso. Instruir, rememorar, emocionar: tal é a tríade das justificações da imagem que os clérigos retomam ao longo de toda a Idade Média. Por vezes, ela é ligeiramente alterada, como quando Honorius Augustodunensis adota, como terceira razão, a necessidade de conferir às igrejas uma ornamentação digna de Deus (uma função que poderíamos qualificar de estético-litúrgica). Mas, com mais frequência, é mesmo a função emocional, pela qual a imagem excita o fervor do fiel, que é sublinhada. E certos teólogos, como Tomás de Aquino, admitem até que a devoção é mais facilmente suscitada pelas imagens que vemos do que pelas palavras que escutamos.

Nos séculos XII e XIII, a teologia ocidental da imagem valoriza ainda mais o papel espiritual das imagens, desenvolvendo a noção de *transitus*, processo pelo qual, “através da semelhança das coisas visíveis, somos elevados até a contemplação das coisas invisíveis” (Hugo de Saint-Victor). Suger, abade de Saint-Denis, leva particularmente longe essa concepção (chamada *anagógica*³⁷) da imagem e empenha-se em colocá-la em prática na renovação de sua basílica. Para ele, a profusão de imagens e a riqueza da decoração contribuem para transportar o espírito humano para as esferas celestes; mas sua concepção bastante “grega” da anagogia, inspirada pelas obras neoplatônicas do Pseudo-Dioniso, o Aeropagita, longe de reduzir as imagens a uma espécie de meio instrumental, conduz a assumir plenamente a materialidade e o valor estético das obras (Jean-Claude Bonne). Por outro lado, os teólogos preocupam-se em definir com precisão a atitude legítima em relação às imagens. Assim, para justificar o culto às imagens, retoma-se de bom grado uma fórmula de João Damasceno, segundo a qual “a honra prestada à imagem transita em direção ao protótipo”, quer dizer, a pessoa divina ou santa que ela representa. O culto não é prestado, então, à própria imagem, como os idólatras são acusados de fazer, mas à figura representada pela imagem. Em todo caso, os teólogos qualificam as práticas suscitadas pela imagem em termos cada vez mais valorizadores. Assim, a distinção clássica no Oriente entre o culto de latria (reservado unicamente a Cristo) e o culto

37. Do grego *anagagé*, “ato de elevar, fazer subir”; no domínio religioso, refere-se à elevação espiritual através da contemplação da dimensão divina das coisas. (N. T.)

de *dulia* (que se manifesta pela “*proskynèse*”, ou prostração, diante das imagens e objetos sagrados) apaga-se, especialmente em Alberto, o Grande, e Tomás de Aquino. Este último dá o passo decisivo, afirmando que a imagem de Cristo merece a honra de *latria* tanto quanto o próprio Cristo: a partir daí, o culto prestado à imagem torna-se inseparável do culto prestado ao protótipo que ela dá a ver (Jean Wirth). As imagens do Ocidente e suas práticas encontraram plenamente, então, sua justificação teológica.

Suportes de imagens cada vez mais diversificados

Não sem debates e conflitos, as concepções da imagem evoluíram muito ao longo da Idade Média. Nem por isso os discursos sobre a imagem são os reflexos fiéis de seus usos efetivos. Convém, então, prestar atenção ao desenvolvimento das práticas e, em primeiro lugar, à diversificação dos tipos de imagens utilizadas. Se os primeiros cristãos ornavam com pinturas suas catacumbas (séculos III e IV), a Igreja instituída encarna-se nos amplos edifícios ornados de mosaicos que são as basílicas italianas dos séculos V e VI, nas quais a nave exibe ciclos narrativos dos dois Testamentos e a abside mostra imagens de Cristo ou da cruz (Santa Maria Maggiore e São Pedro, em Roma, Santo Apolinário Novo e São Vital, em Ravena). Os modelos romanos são, então, exportados para o resto do Ocidente, como testemunham as pinturas que o abade Bento Biscop traz de Roma, por volta de 680, para ornar as igrejas de seu monastério de Wearmouth-Jarrow, nas fronteiras com a Escócia. Em outros lugares, os santuários dedicados ao culto das relíquias começam a ser ornados com uma decoração que exalta a grandeza do santo e a potência de seus milagres (por exemplo, em torno do túmulo de São Martinho, em Tours, no século VI).

Embora ainda pouco numerosas e pouco diversificadas, as imagens conhecem um primeiro desenvolvimento notável durante o período carolíngio. A despeito das teorias restritivas em vigor na corte imperial, certos testemunhos deixam perceber, sobretudo a partir de meados do século IX, um desenvolvimento das práticas associadas às imagens, essencialmente nos meios monásticos ou para os personagens excepcionais conhecidos pelas narrativas hagiográficas. Se as Escrituras e a cruz (desprovida de representação) devem, então, concentrar o essencial das atitudes de adoração, diversas imagens desenvolvem-se sem ser objeto de uma veneração ritualizada. Ao lado dos conjuntos monumentais de pinturas e de mosaicos, pouco frequentes e raramente de grande amplitude, a arte carolíngia excede principalmente na decoração pintada dos manuscritos (Bíblias, Evangelhos e manuscritos litúrgicos), cuja encadernação é, no mais, muitas

vezes ornada de placas de marfim finamente esculpidas. Esses manuscritos de grande luxo, realizados para o imperador, para seus próximos ou para os grandes monastérios que são ligados a ele, contêm miniaturas muito apuradas, que representam, em primeiro lugar, Cristo e os evangelistas, assim como outros santos e, por vezes, o imperador e alegorias relativas ao seu poder (figura 2, na p. 37). Mas não existe, na época carolíngia, nem pinturas realizadas em painéis de madeira, que se pareceriam excessivamente com os ícones bizantinos, nem estátuas, que evocariam excessivamente os ídolos pagãos.

Jean-Claude Schmitt sublinhou como se opera, a partir de meados do século x e por volta do ano mil, “uma completa alteração de tendência, marcada pela promoção de imagens culturais tridimensionais autônomas”. Enquanto nas igrejas, anteriormente, dispunha-se somente de um *signum crucis*, uma simples cruz (como aquela da visão de Constantino, que portava somente a inscrição “Por este signo, vencerás”), passa-se, agora, à *imago crucifixi*, quer dizer, a representação em três dimensões de Cristo na cruz. Um dos mais antigos crucifixos monumentais conhecidos é o do arcebispo Gero de Colônia, que desde logo se torna célebre por seus milagres e é rapidamente imitado. No mesmo momento, aparecem as primeiras estátuas-relicários, como a da Virgem com o Menino da catedral de Clermont (por volta de 984) ou a de Santa Fé em Conques (figura 48, na p. 489). Totalmente inéditos, tais objetos, que são chamados então de “majestades” (*majestas*), devem vencer muitas reticências e provar sua legitimidade. Esta é assegurada, em primeiro lugar, pelo fato de que eles contêm relíquias. De fato, estas imagens-objetos são relicários antes de ser estátuas, e é somente a partir do século xii, após uma etapa de legitimação pelas relíquias, que se começa a pôr sobre os altares as estátuas da Virgem com o Menino ou de um santo que não são mais, ao mesmo tempo, relicários. Uma outra legitimação é fornecida pelos sonhos, que revelam aos vivos as virtudes da imagem, graças a uma intervenção sobrenatural da figura santa que ela representa. Não seria necessário menos para vencer as reticências que a novidade de tais objetos poderia suscitar.

Assim, o mestre-escola de Tours, Bernardo de Angers, que descobre em Conques e em outras igrejas do Sul da França as práticas às quais dão lugar estas estátuas-relicários, vê nelas, de início, apenas idolatrias. Mas ele não demora a se convencer das virtudes da majestade de Santa Fé, a ponto de compor a compilação de seus milagres (*Livro dos milagres de Santa Fé*, c. 1007-29). Ele descreve, então, a estátua que os fiéis admiraram, tomados de fascínio pelo olhar da santa que, sob a oscilação das velas, parece se animar; eles se prosternam aos seus pés, ou dormem ao seu lado na esperança de que ela se manifeste. De fato, a santa aparece em sonho, seja para gratificar seus fiéis, seja para

reclamar-lhes mais presentes, ou ainda para fustigar aqueles que denegriam sua imagem. Como a de Santa Fé, outras estátuas-relicários são objeto de um culto à altura de seu renome miraculoso e atraem peregrinações com frequência consideráveis. Elas se tornam o emblema dos estabelecimentos eclesiásticos que as detêm e seu principal tesouro de força espiritual, e são carregadas em procissão cada vez que é necessário defender os direitos do clero sobre suas possesões. Assim, quando do sínodo de Rodez, em 1031, todas as “majestades” da região, inclusive a de Santa Fé, participam do evento e reúnem-se em ordem de batalha para fazer face à rapacidade dos laicos.

Uma vez realizada essa decisiva “revolução das imagens” (Jean-Claude Schmitt), ao longo dos séculos X e XI o desenvolvimento se acelera. Os tipos de imagens diversificam-se notavelmente. A pintura em painéis de madeira reaparece no Ocidente (de início, sob forma de *antependium*, que decora a frente do altar, quando este não é nem esculpido em pedra, nem trabalhado em metal). Depois, no início do século XIII, em relação à afirmação da transubstanciação e do ritual da elevação, aparecem sobre o altar os primeiros retábulos, representando o santo padroeiro ou a Virgem e com as laterais ornadas com episódios narrativos (o mesmo ocorre com as cruzes pintadas, suspensas acima do altar). Pouco a pouco, os retábulos ampliam-se e sua estrutura torna-se mais complexa (acréscimo de painéis laterais na segunda metade do século XIII, multiplicação dos pináculos e dos espaços secundários ornados de santos cada vez mais numerosos, e distinção de uma zona inferior chamada predela). A partir do século XIV trata-se em geral de polípticos, dotados de painéis que são abertos durante as celebrações e que, dessa forma, prolongam o retábulo para além das dimensões do próprio altar.

Não menos notável é o desenvolvimento da estatuária monumental, marcada especialmente pela invenção medieval dos capitéis povoados de animais, figuras e cenas cada vez mais variadas. Se a Antiguidade atinha-se aos estilos geométricos ou vegetais bem codificados, ao passo que raras tentativas para escapar ao repertório antigo são reparáveis durante a Alta Idade Média (São Pedro de la Nave, século VII), é no início do século XI que a decoração dos capitéis começa a se diversificar e a animar-se, para tornar-se, no século XII, um dos lugares favoritos onde se manifesta a inventividade dos criadores românicos (figura 11, na p. 172). No século XI, as portas das igrejas transformam-se, igualmente, em um outro suporte privilegiado da expansão da decoração esculpida. O lintel é o elemento mais precocemente ornado (Saint-Genis des Fontaines, no Roussillon, c. 1200), seguido pelo acréscimo de colunas e capitéis de ambos os lados do portal. Por volta de 1100 aparecem os primeiros tímpanos esculpidos, integrando-se em conjuntos cada vez mais complexos (pilastras centrais;



48. A majestade de Santa Fé de Conques, século X (?) (Tesouro da Abadia).

Resplandecendo de ouro e de gemas, a estátua-relicário de Santa Fé contém, no busto, um fragmento de crânio, suposta relíquia da mártir. Ela é formada por elementos compostos (a cabeça é, provavelmente, a de um imperador romano do século IV ou do V; em seu vestido e em seu trono são incrustados vários camafeus e entalhes antigos, um dos quais mostra o imperador Caracala; seus brincos são, provavelmente, jóias árabes etc.). Particularmente impressionante, a estátua focaliza a atenção dos peregrinos, impressionados por uma intensa fulguração que parece o signo da presença vivificante da santa, e fascinados pela força que as duas pupilas de esmaltado azul-escuro dão ao seu olhar.

multiplicação de aduelas e de pés-direitos, por vezes ornados de estátuas-colunas, como em Chartres; associação de um pórtico em saliência, que, sem dúvida, ecoa o arco do triunfo antigo, como em Moissac e em Conques, como visto na figura 36, na p. 310). É bastante fácil entender essa insistência na decoração das portas em um mundo no qual as representações espaciais estão fundadas na oposição entre o interior e o exterior (segunda parte, capítulo II). Esta é uma maneira de valorizar, cada vez mais vigorosamente, o limiar por excelência, através do qual se deixa o mundo exterior para penetrar no lugar mais interior possível, concebido à imagem da Igreja celeste. Além disso, uma equivalência simbólica é estabelecida entre a porta e Cristo, o qual dá acesso à salvação. Se, na época românica, a decoração das portas contrasta com o resto da fachada, cujo muro permanece muitas vezes nu ou ornado somente de simples frisos, pouco a pouco as esculturas ganham amplitude e terminam por articular a totalidade da fachada, como é o caso, finalmente, nas grandes catedrais góticas (figura 16, na p. 198). Além da ampliação da decoração dos objetos litúrgicos (cálices e cruzes para procissões, vestimentas e tecidos, cajados e candelabros [como visto nas figuras 12, nas pp. 176 e 177, e 20, na p. 209], assim como as pias batismais, a cátedra do bispo, a tribuna do coro ou o trono, no mais das vezes em pedra ou bronze) é preciso sublinhar a importância dos vitrais, grande invenção medieval que aparece no século XI, cujo desenvolvimento é notável a partir de 1100, e sobretudo no século XIII (figura 18, na p. 204).

Entre os séculos XI e XIII, a expansão das imagens opera-se tanto pela conquista de novos suportes — entre os quais, é preciso também considerar os selos e as pequenas insígnias metálicas trazidas dos santuários de peregrinação —, como pelo recurso crescente aos antigos suportes. Tal é o caso da miniatura: à produção multiplicada de manuscritos, cada vez com mais frequência destinados às elites laicas, junta-se a crescente vastidão dos ciclos iconográficos e de sua decoração. Se os suntuosos manuscritos carolíngios eram ilustrados com algumas dezenas de páginas pintadas, os ciclos ilustrados atingem várias centenas de imagens desde a primeira metade do século XI (por exemplo, na *Paráfrase de Aelfrico*, adaptação anglo-saxônica do texto bíblico). Logo aparecem manuscritos em que a imagem sobrepõe-se ao texto: a Bíblia de Pamplona, realizada em 1197 pelo rei Sanchez VII de Navarra, inclui 932 ilustrações, mas não demora a ser superada pelas Bíblias moralizadas, pintadas pela corte do rei da França a partir dos anos 1215-25, que comportam cerca de 5 mil medalhões decorados com cenas (figura 52, na p. 513). Do mesmo modo, as decorações murais das igrejas, pintadas no mais das vezes com técnica de afresco ou a seco (o mosaico sendo utilizado somente na Itália, como visto na figura 47, na p. 472), ampliam-se e generalizam-se até nos edifícios rurais mais modestos. Elas apare-

cem também nos palácios episcopais e pontifícios, depois nos palácios reais (por exemplo, no quarto de Henrique III, em Westminster, c. 1220-30) e municipais (no Palácio dos Prioros de Perúgia, em 1297, depois em Siena, como visto na figura 10, nas pp. 152 e 153), e, um pouco mais tarde, nas residências senhoriais ou cidadinas, até então ornadas principalmente com forrações murais e tapeçarias. Assim, após ter estado muito próximo da recusa iconofóbica das imagens durante a Alta Idade Média, e a despeito das contestações heréticas das quais elas são periodicamente objeto, o Ocidente dos séculos X a XIII abre-se às imagens; ele passa de uma iconicidade restrita a uma iconicidade sem reservas e transforma-se em um *universo de imagens*, bastante diferente, é verdade, segundo o meio social, mas abrigando, em todo caso, a totalidade da cristandade em seu manto de cores e de formas.

Liberdade artística e inventividade iconográfica

Essas imagens, produzidas em quantidade crescente, não são absolutamente uma arte estereotipada, normativa e imóvel, que reproduz passivamente a doutrina da Igreja. Émile Male pensava assim (“Os artistas foram somente os intérpretes dóceis dos teólogos”, contentando-se em traduzir “tudo o que os enciclopedistas, os exegetas da Bíblia disseram de essencial”) e valia-se dessa tese para conceber o seu estudo da arte do século XIII como um decalque da obra enciclopédica do dominicano Vicente de Beauvais (*Espelho da Natureza*, *Espelho doutrinal*, *Espelho moral* e *Espelho historial*). Ao contrário, eu defenderia, aqui, que a Idade Média ocidental, a partir do século IX, e mais claramente ainda do século XI, é um período de liberdade para as imagens e de excepcional inventividade iconográfica. Mas em que consiste essa “liberdade” da arte, uma vez que não se deve esquecer absolutamente da intervenção dos comanditários, quer dizer, no mais das vezes a Igreja, instituição que faz pesar sobre a sociedade uma poderosa dominação? Não se poderia entendê-la em um sentido absoluto, que suporia subtrair-se das condições históricas de produção e, em primeiro lugar, do domínio da Igreja. A liberdade de que é questão aqui designa, antes, uma abertura dos campos de possibilidades, no seio de um espaço social dominado pela instituição eclesial, e até mesmo quase inteiramente desenhado por ela. Mas, justamente, a Igreja é um corpo tão vasto, tão tentacular, que não poderia ser homogêneo. Ela é atravessada por tensões e animada por contradições, por vezes vivas. A doutrina também não é *una*; ela evolui, é objeto de debates, dá lugar a conflitos, inclusive no seio da ortodoxia. Ela é modulada a partir da alta especulação dos teólogos até as obras de divulgação, passando por suas repre-



49. A Virgem que se abre e a Trindade, c. 1400 (Museu de Cluny, Paris).

Objetos originários dos séculos XIV e XV, as Virgens que se abrem são estátuas de madeira dotadas de dois painéis laterais móveis. Fechada, a estátua é uma representação clássica de Maria com o Menino Jesus em seus braços. Aberta, ela mostra, diante do busto de Maria, a Trindade, objeto de veneração de altos dignitários (reis e rainhas, papa e bispos). Aqui, a Trindade toma forma do "Trono da graça": o Pai, sentado, segura Cristo crucificado, enquanto a pomba do Espírito Santo (que se perdeu, nesta peça) inscreve-se entre eles, no eixo mediano.



Trata-se de uma figuração vertical da Trindade, que diferencia ainda mais o Pai do Filho, já que mostra este último sob a forma de sua humanidade sofredora. O chanceler da Universidade de Paris, João Gerson (1363-1429), denuncia as Virgens que se abrem porque, a seus olhos, parecem sugerir que "toda a Trindade se tornou carne humana na Virgem Maria". Há, entretanto, outras maneiras de compreender essa representação, que, certamente, não pretende significar que as três pessoas da Trindade se encarnaram e que não tinha, no espírito de seus comanditários, nada de heterodoxo.

sentenças litúrgicas e teatrais, ou ainda suas expressões devotas e místicas. Os discursos clericais podem integrar tradições que, tendo sido de início estranhas à doutrina, fazem plenamente parte dela em seguida, como as narrativas apócrifas da vida de Cristo e da Virgem.

No mais, o Ocidente medieval caracteriza-se, diferentemente do mundo bizantino, por uma fraca intervenção normativa dos clérigos no domínio das imagens. A posição restritiva adotada pelos carolíngios teve, a esse respeito, um efeito paradoxal: limitadas a funções pouco elevadas, sem interferência nos ritos essenciais da Igreja, as imagens escapam, assim, às fortes restrições doutrinárias que pesam sobre ela em Bizâncio, sendo, aqui, um simples labor humano, deixado ao controle dos artesãos. E se, durante a Idade Média Central, os clérigos relembram com frequência as funções das imagens e evocam por vezes certos significados dos temas principais, raras são as intervenções que visam fixar, corrigir ou condenar os modos de representação (será totalmente diferente após o Concílio de Trento, quando o *Tratado das imagens santas*, de Molanus, torna-se a expressão de uma vontade de controle clerical sobre a iconografia). Constatase, então, uma fluidez figurativa que contrasta, de maneira surpreendente, com a estabilidade muito maior das fórmulas iconográficas da arte bizantina. Essa “liberdade” da arte é admitida até mesmo teoricamente, como testemunha o *Racional dos divinos ofícios*, de Guilherme Durand, que afirma que as pinturas podem representar as cenas bíblicas “segundo sua conveniência” e retoma, como outros, o antigo *Dictum Horatii* (“Os pintores e os poetas sempre tiveram igual faculdade de ousar tudo o que queriam”).

Nesse contexto, as críticas de alguns clérigos, que condenam certos tipos iconográficos, confirmam *a contrario* a margem de manobra da criação figurativa (assim, por volta de 1230, o bispo Lucas de Tuy tropeça em vão contra essa novidade que é, então, o crucifixo com três cravos). Tais protestos mostram, no mais, que as imagens operam, por vezes, nas bordas da ortodoxia e criam representações cuja ambigüidade faz com que pareçam ora lícitas, ora inadmissíveis. No século XV, é conhecida a intervenção do arcebispo Antonino de Florença contra as Anunciações que mostram Cristo descendo, sob a forma de uma criança, para a Virgem (o que, segundo ele, sugere indevidamente que a humanidade de Cristo preexiste à sua encarnação), ou ainda a de Gerson, o chanceler da Universidade de Paris, condenando as estátuas das Virgens que se abrem, no interior das quais aparece toda a Trindade (e que não deixam de ser produzidas por causa disso; figura 49, nas pp. 492 e 493). Mas tais críticas permanecem raras e constituem, no máximo, opiniões pessoais, eminentes é verdade, mas que não têm força de decisões doutrinárias ou disciplinares (no mais,

Molanus proporá uma leitura alternativa, que isentará as Anunciações incriminadas por Antonino de Florença).

Entretanto, as imagens, como a cultura medieval em seu conjunto, repousam sobre o reconhecimento de um forte valor de tradicionalismo. O prestígio de uma obra depende, muitas vezes, de sua referência a um protótipo venerável, que é uma maneira de *reverência* a uma obra dotada de uma irradiação incontestada. Mas isso não impede em nada o artista de transformar seu modelo, sob a cobertura da homenagem que ele lhe presta. É por isso que o tradicionalismo da arte medieval deve ser pensado menos através da categoria de “modelo”, copiado passivamente, do que segundo a noção de “citação”, quer dizer, de referência ativa, que não exclui absolutamente uma criação própria (Herbert Kessler). Tais citações têm, geralmente, um alcance ideológico claro, por exemplo, quando as obras produzidas em Roma na época gregoriana fazem referência ao estilo paleocristão para significar a vontade de reforma e de retorno evangélico, ou quando a decoração mural de São Pedro se torna objeto de diversas “cópias”, que são ao mesmo tempo adaptações originais, mas cuja intenção comum é manifestar o reconhecimento da autoridade pontifícia. Esse tradicionalismo anunciado das imagens medievais não impede absolutamente, então, sua inventividade. E é assim que, a partir do século XI, e sobretudo do século XII, os temas iconográficos multiplicam-se, sem jamais se deixar reduzir aos tipos figurativos imutáveis e estritamente codificados (este é o caso das figuras trinitárias, das quais já se notou a variedade, como visto nas ilustrações 38 e 46, nas pp. 406 e 467-68). Aparecem mesmo diversos temas iconográficos novos, tais como a coroação da Virgem (vista na ilustração 38) ou a árvore de Jessé. Ainda que se recorra, então, a diversas fontes das Escrituras e exegéticas que legitimam a figuração, a imagem constitui uma criação original, sintética, que não pode ser reduzida ao estatuto de ilustração de um versículo bíblico. Assim, longe da idéia de uma arte homogênea, decalque passivo da doutrina da Igreja, a vitalidade e o dinamismo da cristandade conferem à criação figurativa uma notável margem de manobra e uma formidável inventividade.

Práticas e funções das imagens

Tratando-se de imagens associadas a práticas sociais múltiplas, a definição que as reduziria a um papel de instrução dos *illitterati* é, evidentemente, insuficiente. As imagens medievais estão longe de ser destinadas apenas aos leigos, e elas são, de resto, com frequência postas em lugares reservados aos clérigos ou em livros que só eles utilizam. Em uma igreja rural como São Martinho de Vicq, as

pinturas murais do século XII concentram-se no coro, onde apenas os clérigos penetram e cujos muros são amplamente dissimulados aos olhares dos fiéis, enquanto as paredes laterais da nave, onde se reúnem estes últimos, são, desde a origem, recobertas por um simples revestimento desprovido de qualquer representação. É verdade que a célebre diatribe de São Bernardo contra a decoração dos claustros, culpada por distrair os monges em sua meditação, estabelece uma distinção entre os lugares destinados aos clérigos, cuja austeridade deve estar de acordo com a ascese da prece, e as igrejas abertas aos leigos, para as quais o abade cisterciense admite a utilização de imagens. Mas, nessa época, essa atitude limitativa em relação às imagens é rara e seus efeitos são pouco duráveis. No mais, o uso abundante das inscrições no seio das imagens mostra que não se pode opor de modo excessivamente enfático o mundo dos leigos, que seriam espontaneamente familiarizados com as imagens, e o universo dos clérigos, que chegam sem mediação às verdades das Escrituras. As obras medievais em geral apresentam um caráter extremamente erudito, de modo que, mesmo se elas podem produzir um efeito poderoso sobre um público leigo, sua plena compreensão requer uma cultura que apenas os clérigos possuem: o abade Suger reconhece que a significação profunda das obras que ornaram sua basílica só é acessível aos mais sutis dos letrados.

Uma das funções mais maciças adquiridas pelas imagens diz respeito à sua associação com o culto dos santos. Estátuas, retábulos, ciclos narrativos tornam-se os *ornamentos* dos cultos dos santos (“ornamento” deve ser entendido, aqui, não como um complemento agradável, mas no sentido que o latim clássico e medieval dá a este termo, quer dizer, como um equipamento *indispensável* à realização de uma função, como as armas de um soldado ou a vela de um navio). A partir do século XI, o culto dos santos, até lá inteiramente baseado nas relíquias, torna-se impensável sem as imagens. Estabelece-se, então, uma relação triangular incessantemente mais estreita entre santos, imagens e milagres: são as imagens que ordenam e tornam possível o culto dos santos; e, cada vez mais, é às imagens dos santos, dotadas de grande potência, que se atribui a capacidade de realizar milagres. É verdade que o rigor do discurso clerical precisa sempre que é o santo que faz milagres através de sua imagem (e pelo efeito da graça divina). Pode-se falar, todavia, de imagem miraculosa, na medida em que é pela peregrinação que ela atrai, pelas preces que são formuladas diante dela e pelos dons que lhe são ofertados que os fiéis esperam a intervenção celeste. Se as imagens miraculosas são, em um primeiro tempo, sempre associadas às relíquias, ocorre um deslocamento, sobretudo a partir do século XIII, das relíquias para as imagens, de modo que o socorro da Virgem e dos santos pode ser obtido através de suas representações, sem que a eficácia destas seja apoiada pela

presença de relíquias. As imagens permitem, assim, uma extensão do culto dos santos, uma multiplicação espacial das manifestações do poderio dos protetores celestes. É o que ocorre com os painéis pintados (por vezes, transportáveis, como o do venerado Pedro de Luxemburgo, que é aplicado, em 1389, sobre o ventre da princesa de Bourbon, para salvá-la de um parto difícil), insígnias e objetos trazidos de peregrinações (o *Livro de Santiago* conta como um cavaleiro da Apúlia é curado de uma intumescência da tireóide pelo contato de uma concha trazida de Compostela) ou ainda com as pinturas murais (a captação do poderio da imagem pode se dar pela visão, pelo toque e, por vezes, pela ingestão de fragmentos raspados). O objetivo procurado é, no mais das vezes, a cura, a regularização das variações climáticas, a preservação das colheitas e do gado, a proteção contra os ataques do diabo, contra a doença ou, ainda, contra a morte súbita (Dominique Rigaux). Em relação a esta última, clérigos e leigos partilham a crença segundo a qual a visão da imagem de são Cristóvão protege de um destino tão temido. É por isso que, no fim da Idade Média, se confere à sua efígie, muitas vezes pintada no exterior das igrejas, uma dimensão monumental, a fim de assegurar a melhor visibilidade possível dele. De uma maneira mais geral, as imagens encontram-se plenamente integradas ao sistema da salvação, desde o momento em que, a partir do século XIII, a Igreja faz das preces recitadas diante de algumas delas a ocasião de obter indulgências.

Desde o século XII, a importância das imagens nas práticas de devoção não pára de crescer, de início, nos meios monásticos e nos círculos restritos de místicos, depois, para a elite laica. Esculpidas ou pintadas, nos muros ou nos livros, elas são o suporte da mediação e de um esforço para estabelecer um contato pessoal com Deus, a Virgem ou os santos, fora do quadro litúrgico. Assim, imagens aparecem nas casas dos simples fiéis (as de são Francisco são atestadas desde o século XIII) e elas não demoram a se multiplicar, graças ao uso do papel e, em breve, da xilografia e da imprensa. Tal busca dá lugar também a obras bem particulares, como os *Cânticos de Rothschild*, cujas imagens parecem criar uma estrutura de mistério, bastante apta a cativar o desejo devoto e reativá-lo incessantemente (figura 46, nas pp. 467 e 468). Se tal processo é realizado, no mais das vezes, no segredo do sentimento interior, a partir do século XIII multiplicam-se os relatos nos quais a imagem contemplada fala, anima-se, põe-se a sangrar ou a chorar, para não falar das visões, como a que é atribuída a são Bernardo, que recebe em seus braços Cristo descido do crucifixo (segundo um relato atestado somente meio século depois da morte do santo, que se torna, depois, um traço comum na literatura hagiográfica). Tais experiências da imagem viva, atestadas principalmente no final da Idade Média, podem ser alegres, como quando Liutgarda, religiosa flamenga, vê o crucificado animar-se e convidá-la a beber



50. Eva pecadora, c. 1130 (lintel do portal norte da catedral de São Lázaro, conservado no Museu Rolin, em Autun).

Esta obra é devida ao escultor Gislebertus, que assinou o Juízo Final, no portal ocidental do mesmo edifício. Fragmento do lintel do portal norte (destruído no essencial), a escultura mostra Eva pecadora, apanhando o fruto proibido. Consequência do pecado e da vergonha que ele faz nascer, sua nudez é parcialmente mascarada por uma pareira. No entanto, ela se encontra amplamente despida e posta em evidência pelas formas arredondadas, buscadas pelo artista, e por sua longa cabeleira devidamente penteada, lembrando assim que Eva é, por excelência, a mulher tentadora. Ela não está de pé, como em todas as imagens do pecado original, mas deitada, apoiada sobre seus joelhos e um de seus cotovelos. Durante muito tempo evocou-se, a seu propósito, uma pretensa “lei do quadro”, que obrigaria o artista medieval a adaptar cada figura a seu suporte, neste caso, a forma alongada do lintel. É muito mais judicioso relacionar esta postura singular aos ritos penitenciais que se desenvolviam no portal norte: é por aí, com efeito, que, no momento de serem reintegrados na comunidade eclesial, os penitentes deveriam penetrar na igreja rastejando sobre os cotovelos e os joelhos. Sofrendo a pena devida por seus pecados, eles eram, portanto, à imagem de Eva (e de Adão), culpados da primeira e mais grave das faltas.

diretamente o sangue de sua chaga, ou dolorosas, como no caso de santa Catarina de Siena (1347-80), que, contemplando o mosaico da “Navicella”, pintado por Giotto, em São Pedro do Vaticano, se sente esmagada pelo barco dos apóstolos e, por decorrência, permanece paralisada até a sua morte.

Seria preciso, no entanto, não esquecer o papel que as imagens têm no quadro da liturgia e dos sacramentos. Acontece de elas serem seus principais atores. Assim, no momento da festa da Assunção em Roma, a partir do século X, pelo menos, a imagem de Cristo conservada em Latrão é levada em procissão através da cidade e “visita” a imagem da Virgem de Santa Maria Maggiore, onde, diz-se, Cristo (quer dizer, sua imagem) se adianta para saudar sua mãe. O ritual pascoal é também a ocasião de uma manipulação de imagens amplamente praticada no Ocidente: a deposição de Cristo no túmulo, na Sexta-Feira Santa, é representada graças a uma simples cruz ou, por vezes, a partir do século XIII,

com ajuda de um grande Cristo esculpido, que é despregado da cruz para ser posto no sepulcro, até se proceder, no domingo, à elevação simbolizando a ressurreição. Muitas outras imagens são vestidas, coroadas ou cobertas de jóias no dia de suas festas. Mas a maior parte exerce, sobretudo, um papel pelo fato de que constitui a decoração do lugar onde são realizados os ritos essenciais da Igreja. Os retábulos são, evidentemente, associados ao culto dos santos, mas também multiplicam os temas com relação ao sacrifício eucarístico, a começar pela Crucificação, presença visível de Cristo, ecoando aquela que a hóstia faz advir. Na decoração que cerca o altar, com frequência são encontradas, como já ocorre em São Vital de Ravena, as prefigurações veterotestamentárias do sacrifício de Cristo — a oferta de Abel ou o sacrifício de Abraão, de resto mencionadas nas preces do cânone da missa. Os temas da infância de Cristo, ou mesmo a Virgem com o Menino, têm também seu lugar nesse contexto, na medida em que a eucaristia é concebida como a reiteração do nascimento terrestre do Salvador, como uma encarnação cotidianamente repetida. Muitos outros lugares ligados a ritos litúrgicos específicos podem ser objeto de uma análise comparável, quer se trate do batistério ou de pias batismais, ou ainda da decoração do portal norte das igrejas, que ecoa, por vezes, os rituais penitenciais realizados nesse lugar. É o caso da célebre figura de Eva, na catedral de Autun, cuja estranha postura foi posta em relação, por Otto Werckmeister, com a dos penitentes que atravessam o portal norte rastejando sobre os joelhos e cotovelos a fim de serem reintegrados à comunidade eclesial (figura 50, na p. 498).

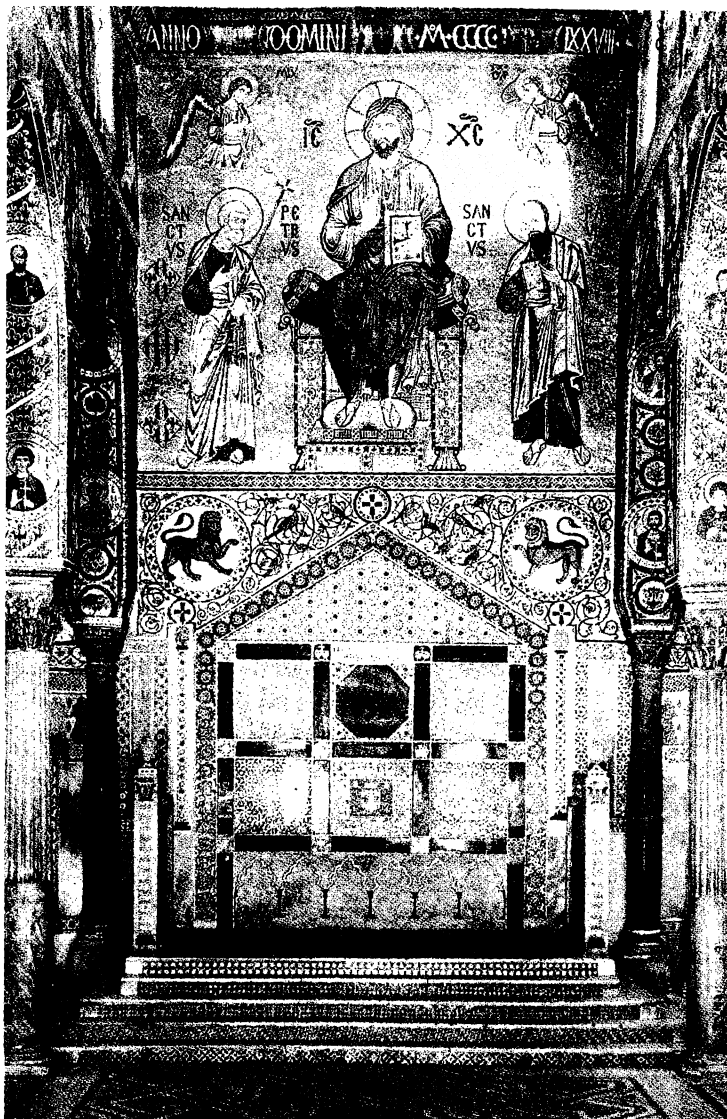
As imagens prestam-se, ainda, a muitos outros usos. Elas servem de emblemas às instituições e aos poderes constituídos, constroem hierarquias e manifestam relações de força (entre o papa e o imperador, por exemplo) ou de dominação (entre os clérigos e os laicos). Seu alcance eclesiológico é onipresente, como bastam para lembrar a figura de São Pedro, símbolo da autoridade do pontífice romano, cuja iconografia se desenvolve significativamente a partir dos séculos XI e XII, e a figura da Virgem, duplo da Igreja, que se une a Cristo pelo seu coroa-mento real ou que acolhe a comunidade dos fiéis sob seu manto. Além da Igreja universal, a imagem pode também exaltar uma de suas instituições particulares, a começar pelas ordens religiosas: entre os franciscanos é sobretudo a legenda de Francisco que faz as vezes de manifesto, como no ciclo pintado por Giotto na basílica de Assis (figura 19, na p. 206), enquanto entre os dominicanos a vida do fundador é muitas vezes suplantada pela multidão de grandes figuras da ordem, que são representadas em plena atividade intelectual ou, então, integradas nos ramos da árvore que nasce de São Domingo.

As imagens contribuem também para construir a legitimidade do poder temporal, por vezes diretamente, como, por exemplo, quando os mosaicos da

igreja da Martorana de Palermo (1140) mostram o rei Rogério II coroado por Cristo, reivindicando, assim, uma dignidade igual à do imperador de Bizâncio; mas também indiretamente: assim, na capela Palatina de Palermo, a imagem de Cristo em majestade, que domina o trono em que o rei se encontra quando das audiências e dos atos cerimoniais importantes, contribui para sacralizar o soberano pelo eco assim criado entre sua pessoa e a de Cristo (figura 51, na p. 501). Um efeito comparável é produzido quando a imagem do Juízo Final serve de decoração ao exercício da justiça, quer se trate da justiça do bispo (em geral distribuída diante do tímpano da catedral), do papa (sala de audiência do Palácio dos Papas, em Avignon) ou das autoridades seculares (salas de justiça municipais). A justiça terrestre apresenta-se, então, como o reflexo da justiça divina, ao mesmo tempo que convoca esta suprema referência na esperança de tirar dela um acréscimo de autoridade. Usos judiciais mais diretos são atestados a partir da segunda metade do século XIII, com o aparecimento da pintura infamante: a figuração de certos condenados na fachada de um edifício público constitui uma humilhação que é parte integrante do castigo (Gherardo Ortalli). Enfim, a função da imagem como símbolo de identidade e garantia de coesão de uma coletividade difunde-se no corpo social: as cidades não possuem melhor sinal de união que as imagens de seus santos padroeiros (ou da Virgem); as confrarias fazem o mesmo com seus estandartes ou seus retábulos, enquanto nenhuma instituição medieval poderia ter sua existência reconhecida ou agir sem a identificação fornecida por seu selo e a imagem singular que ele porta (Michel Pastoureau).

Imagens de uns, ídolos dos outros

A revolução das imagens, iniciada a partir do século XI, não se limita somente à sua expansão quantitativa. Ela lhes confere também uma potência eficaz aumentada, para além do que sugere a tríade das justificações clericais da imagem (instruir, rememorar, emocionar). Ainda não foram mencionadas, aqui, as imagens mais miraculosas, aquelas que o são pelo seu próprio modo de produção. São, conforme as tradições inicialmente orientais, as imagens *acheiropoiêtes*, quer dizer, não feitas pela mão do homem. Assim ocorre com a Verônica, véu oferecido a Cristo no momento da subida ao Calvário e sobre o qual sua face teria sido miraculosamente impressa. Conservada na basílica de São Pedro do Vaticano desde o século XII, seu culto ganha ímpeto a partir de 1216, na sequência de um milagre ao qual Inocêncio III dá sua caução. Inicialmente considerado uma relíquia, este objeto é, desde então, significativamente assimilado a uma



51. Cristo em majestade e o lugar do trono real, c. 1143 (capela Palatina, Palermo)

Os reis normandos da Sicília ornaram seu palácio e suas fundações monásticas de ricos programas iconográficos, recorrendo, no mais das vezes, à técnica do mosaico, que permanecera em uso no Império Bizantino. A capela Palatina de Palermo servia também de sala de audiência: o lugar do trono é posto em evidência por vários degraus e por uma decoração de mármore incrustados. Logo acima do lugar onde ficava o rei, o mosaico mostra Cristo em majestade, sobre o trono, frontalmente e segurando o livro, entre Pedro e Paulo, que inclinam ligeiramente a cabeça diante dele. As majestades de Cristo e do rei, que ocupa o lugar que lhe era destinado, atuam, assim, em cumplicidade. Tal dispositivo manifesta que o soberano só tem legitimidade à medida que se conforma à vontade divina interpretada pelos clérigos; mas ele também é destinado a impressionar os visitantes, mostrando que o soberano de carne e osso diante do qual eles se inclinam é a imagem terrestre do rei dos céus.

imagem, o que é ainda mais claro a partir do momento em que suas cópias, que se difundem no Ocidente como irradiações de um símbolo do poder pontifício, são consideradas tão miraculosas quanto o original. Um outro exemplo é o Volto Santo³⁸ de Lucca, grande crucifixo miraculoso cujo culto se consolida a partir de 1200 e cuja lenda quer que um anjo tenha terminado de esculpi-lo (Jean-Claude Schmitt). Não se poderia esquecer, aqui, que a imagem da Virgem de Guadalupe, emblema das reivindicações crioulas e mestiças da Nova Espanha do século XVIII e, mais tarde, símbolo do México independente, remete a essa tradição medieval das obras *acheiropoiétes*.

Nessas condições, pode-se interrogar sobre a fragilidade da distinção entre as práticas da imagem que a Igreja considera legítimas e aquelas que ela denuncia como idólatras. Michael Camille chegou mesmo a qualificar ironicamente a imagem cristã do século XIII de “ídolo gótico”. Este era também, nós nos recordamos, o diagnóstico inicial de Bernardo de Angers quando de sua viagem a Conques, e é verdade que a materialidade provocante das estátuas dos santos, resplandecendo de ouro e de gemas preciosas, poderia facilmente suscitar uma aproximação com o ídolo pagão: “Como esta prática parecia, com justiça, supersticiosa aos olhos das pessoas ilustradas — elas pensavam que se perpetuava nela um rito do culto dos antigos deuses ou, antes, dos demônios —, eu também acreditei, ignorante, que este costume era mau e completamente contrário à fé cristã”; e, pergunta ele, um pouco depois, “Que pensas tu, irmão, deste ídolo? Júpiter ou Marte não teriam concordado com tal estátua?”. Do mesmo modo, a majestade da Virgem de Clermont era posta atrás do altar, no alto de uma coluna, segundo um dispositivo estranhamente similar ao dos ídolos pagãos e às suas representações na iconografia medieval. No entanto, seria possível, para além de um salutar efeito provocador, assimilar a imagem cristã e o ídolo pagão em uma mesma concepção mágica, fundada sobre a indistinção entre a representação e o protótipo que ela representa?

Na acepção mais ampla que os clérigos dão a esse termo, a idolatria designa todo culto que, em vez de se dirigir a Deus, seu único destinatário legítimo, é dirigido a uma falsa divindade, uma criatura (um homem, um animal) ou um objeto material. Nesse sentido, fora do culto cristão, só poderia existir idolatria (para Agostinho, tudo o que é feito sem a fé cristã é idolatria). É, então, muito pouco dizer que a Igreja cristã vive na intransponível distinção entre a verdadeira e as falsas religiões. Para ela, existe apenas uma só fé e um só culto possíveis; a única oposição dotada de sentido é a que confronta a verdadeira fé dos cristãos e a idolatria de todos os demais. No seio dessa definição geral, um aspecto

38. Literalmente, “face sagrada”. (N. T.)

mais restrito da idolatria refere-se ao culto prestado às imagens pagãs, obrigatoriamente qualificadas de “ídolos”, mesmo se a interpretação cristã oscila, desde as origens, entre duas leituras. O ídolo é tanto tido como a marca do falso deus que ele representa (quer dizer, um espírito diabólico), possuindo, então, potência malfeitora que é preciso desmascarar, como também é denunciado como pura ilusão, um “nada”, um simples pedaço de pedra. Mas aí está também o risco para a própria imagem cristã, que os clérigos devem defender de uma potencial acusação de idolatria. É por isso que Guilherme Durand, na sequência de vários outros, precisa que “os cristãos não adoram as imagens, não as tomam por deuses, nem depositam nelas uma esperança de salvação”. Com efeito, é indispensável, para os clérigos medievais, afirmar uma dualidade entre a imagem e o protótipo que ela figura. É a este que os fiéis se dirigem em última instância (“A imagem sagrada não é tratada com sacrifícios, como um ídolo; ao contrário, a reverência lhe é feita em memória do venerável martírio ou em nome do Deus Todo-Poderoso”, diz Bernardo de Angers para justificar a majestade de Santa Fé). Nem por isso todo papel é retirado da imagem material, pois a teoria do *transitus* reconhece que as coisas materiais ajudam a elevar-se até as coisas invisíveis e admite a legitimidade da honra prestada à imagem, sob condição de que ela esteja associada à honra prestada a seu protótipo.

Acontece, entretanto, que os próprios clérigos denunciem nos fiéis uma tendência a adorar a imagem material, como se ela fosse realmente a pessoa santa que representa. Esse lugar-comum da idolatria aparece logicamente na primeira reação de Bernardo de Angers: “Eu pensava, então, que era verdadeiramente inapto e estranho ao bom senso que tantos seres dotados de razão dirigissem suas súplicas a um objeto mudo e desprovido de inteligência”. Mas creditar aos fiéis tal confusão entre a imagem e seu protótipo é, sem dúvida, mais o efeito de um elitismo desdenhoso da parte dos clérigos do que um testemunho confiável sobre a piedade dos laicos. De resto, o desenvolvimento das imagens, a partir do século XI, confirma que a Igreja deixa, então, de temer um ressurgimento da idolatria em seu seio. A desconfiança que esse temor tinha feito perdurar durante toda a Alta Idade Média em relação às estátuas não é mais corrente e, a partir do século XII, numerosos amadores, entre os quais alguns clérigos (como o bispo de Winchester, Henrique de Blois, em 1151), não hesitam em admirar e em se apropriar das estátuas das ruínas antigas de Roma, sem temer a acusação de idolatria. Poder-se-ia dizer o mesmo da imitação das formas clássicas pela arte gótica, enquanto não se assiste, a partir do século XV, ao retorno da figuração dos deuses pagãos no seio da arte cristã, que Walter Benjamin interpreta como uma estetização que revela a neutralização de deuses mortos. A recuperação estética da arte antiga progride, assim, ao mesmo passo

que a segurança da instituição eclesial, certa de ter liquidado os falsos deuses do paganismo e de estar ela própria acima de toda suspeita de idolatria.

Assim, mais do que retornar, à maneira de Voltaire, a acusação de idolatria contra as imagens cristãs, é possível vislumbrar entre as justificativas clericais e as práticas efetivas uma ampla convergência e uma certa distância. Admitiremos que existe entre o protótipo e sua imagem relações muito estreitas, como o mostram os milagres realizados por ela ou, ainda, o fato de que ambos podem confundir-se temporariamente no imaginário devoto. Nas situações cultuais, a virtude da imagem é assegurar uma mediação, estabelecer um contato entre os homens e o universo celeste. No entanto, mais do que atribuir aos fiéis a idéia de que a imagem *é* Deus ou o santo — caso em que, efetivamente, eles adorariam um objeto material —, o importante é, sem dúvida, que a imagem seja *habitada* por ele. Ela é uma de suas moradas, que ele visita por vezes ou pode desertar; ela é, então, um dos lugares mais propícios para suas manifestações. E se, ao que tudo indica, um poder considerável é conferido às imagens, não se pensa necessariamente que elas se sustentam por si mesmas. Atribuir-lhes um valor de mediação é, ao contrário, reconhecer que sua virtude é de mobilizar potências situadas além delas, nos céus. Mas, ao mesmo tempo, sua importância como objeto é determinante, pois são os ritos, as manipulações e as preces de que elas são o centro que permitem estabelecer a mediação (é justamente disso que a evolução da teologia da imagem parece se dar conta). Em resumo, a eficácia da imagem diz respeito menos à sua exclusiva materialidade do que à relação que se estabelece entre imagem-objeto visível e o universo invisível com o qual ela põe em contato. Na medida em que ela concentra um poder eficaz, a imagem cristã não pode ser pensada somente como *representação*; ela é também *presença* da força sobrenatural que figura e convoca.

O uso maciço das representações, a denúncia da idolatria, a proximidade entre as imagens dos cristãos e as que eles denominam “ídolos”: tudo isso é destinado a reproduzir-se quase identicamente no Novo Mundo, onde a Conquista toma a forma de uma “guerra das imagens” (Serge Gruzinski). A idolatria é, então, uma categoria onipresente, que permite aos espanhóis dar conta de quase tudo o que eles vêem nas terras que descobrem (com exceção das ilhas, onde Las Casas e outros afirmam que a idolatria é irrelevante, sem dúvida porque eles observam aí poucos ritos coletivos). Para os conquistadores e os missionários — e, em particular, no Império Mexicano (Império Asteca) —, tudo é superabundância de ídolos monstruosos, cultos e sacrifícios sanguinários a falsos deuses. López de Gómara afirma que “a finalidade da guerra é retirar os ídolos desses Índios”, e o bispo da cidade do México, Zumárraga, vangloria-se, em 1531, que se tenha destruído “mais de quinhentos templos e 20 mil ídolos”. Acontece, entretanto,

que a oposição tradicional se desfça: assim, em sua *Apologética*, Las Casas afirma que “a intenção dos que honram ídolos não é de honrar pedras, mas de venerar pela religião [entendamos, aqui, pela devoção], nelas, como nas virtudes divinas, este ordenador do mundo, seja qual for”. Destruindo a argumentação tradicional contra a idolatria, ele afirma que esta não é somente suscitada pela perversão do diabo, mas também pelo desejo natural de procurar Deus. Resulta disso uma situação paradoxal, pois Las Casas denuncia a idolatria dos índios, que ignoram o verdadeiro Deus, ao mesmo tempo que reconhece existir em seus atos uma devoção tão autêntica — se não maior — que a dos cristãos. O fato de que para ele a palavra “idolatria” possa ser associada a termos positivos, tais como “veneração” e “devoção” (ou seu sinônimo “religião”), transgride o sistema de valores estabelecido durante a Idade Média.

Mas a obra de Las Casas é excepcional e de pouco efeito sobre a atitude da Igreja colonial. Ainda no século XVII, os bispos das Índias tomam consciência dos limites da evangelização e engajam-se em uma luta para extirpar a idolatria, da qual descobrem os traços persistentes (por exemplo, Nuñez de la Vega, sucessor de Las Casas em Chiapas). Tratava-se, então, fundamentalmente, para bem conduzir a obra de conquista, de destruir os ídolos dos índios e impor, por todo lado, as imagens cristãs, aproveitando-se das similitudes de seu funcionamento, evitando, no entanto, as ambigüidades excessivamente flagrantes. É verdade que existem diferenças importantes, especialmente porque a noção indígena de *ixiptla* (em língua nahuatl) designa tanto a estátua do deus como seus representantes humanos (o sacerdote, o homem-deus ou o sacrificado que se torna o deus), mas também porque, ao lado das estátuas que dão forma às divindades, outros objetos sagrados (os “*bultos*”) asseguram sua presença, sem possuir a menor dimensão mimética (o que explica que os espanhóis não lhes tenham absolutamente dado atenção, embora sua sacralidade fosse maior do que a das estátuas que eles destruíam com fúria). Também no mundo ameríndio, as imagens eram formas de presença do divino, sem ser o próprio deus (“As imagens dos deuses devem ser consideradas objetos sagrados capazes de servir de traço de união entre os homens e as divindades”; Alfredo López Austin).

OS MECANISMOS DA REPRESENTAÇÃO

Após ter evocado a diversificação qualitativa e a expansão quantitativa das imagens, convém analisar o alcance desse desenvolvimento das imagens na sociedade medieval.

Lugares de imagens, lugares de culto

Se toda imagem na Idade Média adere a um objeto ou a um lugar, um aspecto determinante de seu funcionamento diz respeito ao fato de que ela constitui sua *decoração* e visa “celebrar a importância funcional e simbólica dos objetos ou dos lugares” onde ela aparece (Jean-Claude Bonne). Assim, a riqueza da decoração do Palácio dos Papas de Avignon e, em particular, o cuidado de Clemente VI para que todos os seus muros, ou quase todos, fossem ornados de pinturas correspondia a uma intenção muito consciente, que fazia do fausto uma arma poderosa. Pode ser que o conteúdo das imagens não seja percebido aqui; para que o poderio do pontífice seja manifesto, é suficiente que se seja atingido pela riqueza e pela profusão da decoração (este poder impõe-se mesmo àqueles que, sem penetrar no palácio, sabem, por ouvir dizer, qual é o seu luxo e tentam imaginá-lo). Habitando o palácio mais imponente da cristandade, o papa reforça que ele é seu chefe supremo. Mais genericamente, as imagens, ou aquilo que é melhor chamar aqui de decoração, é uma espécie de *honra* prestada ao objeto-suporte, que indica, ao mesmo tempo, a posição e o prestígio da pessoa ou da instituição que as utilizam. Nesse sentido, o ornamental, noção da qual Jean-Claude Bonne mostrou o caráter operatório, é um instrumento de hierarquização dos indivíduos e dos poderes, tanto terrestres como celestes. Ele elucida as justas relações e as proporções que convêm à ordem harmoniosa do universo, que os clérigos pensam, na seqüência de Agostinho, como uma *musica*.

No Ocidente medieval, sobretudo a partir do século XI, os objetos e os lugares que são os mais faustosamente honrados pelas imagens são as igrejas e seu mobiliário (que é nomeado, de resto, os *ornamenta ecclesiae*). Essas imagens devem *convir* a seu suporte, celebrá-lo em sua justa medida e corresponder-lhe qualitativamente. Já foram mencionadas numerosas situações nas quais a representação ecoa o rito que enquadra; mas é preciso pensar, igualmente, que as imagens, enquanto decoração, se acordam de maneira global ao funcionamento litúrgico do lugar de culto. Como sugere Honorius Augustodunensis, o valor estético das imagens é, aqui, determinante, independentemente mesmo de seu conteúdo iconográfico. Do mesmo modo que a beleza dos objetos contribui para seu prestígio e reforça sua eficácia, o brilho da decoração torna o edifício digno do serviço divino. Assim, a Igreja pode ser definida como um lugar de imagens, do qual se percebem imediatamente o caráter luxuriante das cores, o rutilar das luzes e, por vezes, o brilho dos ouros. Ela é uma totalidade colorida e luminosa, em que a multiplicidade das formas sugere, sem que nem ao menos se procure decifrá-las, uma saturação de significações. Opera-se, assim, uma separação do mundo profano, que manifesta e acentua a sacralidade do edifício cultural e dos

ritos que ali se desenrolam. De resto, é isso que indicam os clérigos, a começar por Suger, quando evocam o processo anagógico de estabelecimento de contato com o divino, que se realiza, de modo indissociável, através da liturgia e pelo efeito contemplativo induzido pela riqueza da decoração.

Mas a igreja não é um espaço sagrado unitário. A decoração torna sensíveis também suas hierarquias internas (distinções entre a parte esquerda e a parte direita, mais valorizada; gradação desde as zonas inferiores até as partes altas, especialmente as abóbadas, assimiladas por sua decoração ao céu; oposição entre o oeste, ligado à morte e ao diabo, e o leste, associado a Cristo, a Jerusalém e à ressurreição; polaridade, indo da porta, limiar ambivalente marcado pelo contato com o mundo profano e, por isso, muitas vezes associado a temas de partilha, como o Juízo Final, até a abside, lugar privilegiado de uma plena presença teofânica e de representações da glória divina). A oposição que estrutura mais vigorosamente a igreja — e à qual a disposição das imagens em geral faz eco — é aquela entre a nave, destinada aos laicos, e o coro, acessível unicamente aos clérigos. Marcada por uma cancela ou uma tribuna que, a partir do século XII, separam cada vez mais hermeticamente as duas partes da igreja, a ponto de muitas vezes ocultar dos laicos a visão do altar maior, essa disposição espacial não é nada mais que a materialização da divisão da sociedade em dois grupos de cristãos, reafirmada então com um vigor novo. A igreja é, portanto, uma totalidade sagrada, globalmente separada do mundo (ativando, assim, a oposição entre interior valorizado e exterior negativo), sendo, ao mesmo tempo, dotada de uma estrutura interna diversificada que reproduz os eixos do mundo e as divisões fundamentais da sociedade. Nesse sentido ela constitui referência espacial que ordena a visão do universo e a torna sensível na experiência social comum. A sacralidade do lugar liga-se ao fato de que se trata de um microcosmo onde, por contraste com a desordem do mundo exterior, Deus dá a cada coisa seu justo lugar.

Mas não se poderia analisar a relação entre a igreja e sua decoração sem ter em conta a liturgia, que é a razão de ser essencial do edifício cultural. Um aspecto importante dos ritos tem a ver com o fato de que eles comemoram e repetem eventos fundadores (o sacrifício de Cristo, sua vida, as vidas da Virgem e dos santos). Ora, a imagem representa, de uma outra maneira, esses mesmos personagens que a liturgia evoca, celebra ou — em se tratando da eucaristia — torna presentes. Uma e outra estabelecem uma junção paralela, embora de natureza diferente, que põe o homem em contato com uma presença divina ou santa. A imagem constitui, assim, uma reduplicação sensível da manifestação litúrgica das potências celestes (a menos que ela seja uma forma de substituição dela, compensando, para os laicos, sua crescente exclusão da liturgia eucarística,

inclusive no plano visual, em razão da presença da cancela ou da tribuna). A decoração participa, assim, da *transferência de realidade* realizada pela liturgia, que promove um deslocamento da esfera terrestre para a esfera celeste, da *ecclesia materialis* para a *ecclesia spiritualis* (Guilherme Durand afirma que “a igreja material significa a igreja espiritual”). E é por isso que, penetrando no edifício sagrado, os fiéis devem sentir que eles entram no Reino de Deus ou, pelo menos, em uma ordem de realidade que é uma figura da Jerusalém celeste.

É no coração da missa que esse movimento é mais intenso. As preces do cânone suplicam, então, que a oferenda consagrada pelo sacerdote seja levada pelos anjos “sobre o altar celeste, na presença da majestade divina”. No céu, uma liturgia permanente é celebrada pelos anjos diante da Trindade, e no início da missa pede-se que a voz dos homens seja admitida a juntar-se às louvações dos coros angélicos. O sacramento supremo da Igreja não poderia se desenvolver somente entre simples paredes de pedra, em meio às “sombras” figurais do mundo aqui embaixo. Ao contrário, ele eleva-se até o altar divino e realiza a fusão entre as liturgias terrestre e celeste (“Pelo sacrifício, as coisas terrestres e as coisas celestes encontram-se”, diz Gregório, o Grande). É na relação com tal processo que é preciso perceber a decoração das igrejas, em particular as figurações teofânicas da abside, que materializam a presença da majestade divina, e a saturação de figuras angélicas, muitas vezes dotadas de instrumentos angélicos ou associadas ao canto do *Sanctus*, que os anjos entoam para o céu. Mais genericamente, a profusão e a beleza da decoração contribuem para afirmar a igreja como único quadro legítimo do culto, já que é ela a única digna de uma liturgia transposta no céu. As imagens acompanham a suprema realização da liturgia; talvez, multipliquem seu efeito ou, ao menos, tornem visível seu alcance e prolonguem sua memória.

Se a igreja material é a figura da Igreja celeste, unida a ela pela liturgia, é também a imagem da Igreja espiritual, simultaneamente comunidade e instituição. A decoração de imagens contribui para essa dupla correspondência, no coração da qual é preciso inscrever a mediação clerical. É pelos gestos e pelas palavras do sacerdote que a liturgia terrestre se une à liturgia celeste, ao passo que a separação marcada pela cancela e pela tribuna consagra a hierarquia estabelecida entre os clérigos e os leigos. As igrejas, que são renovadas com apuro ou reconstruídas com audácia a partir do século XI, e as imagens incessantemente mais abundantes que honram sua sacralidade, contam entre as marcas mais visíveis do poderio da instituição clerical. Não é, então, surpreendente que esse desenvolvimento da decoração, signo ostentatório do caráter central do lugar de culto na nova organização social, se produza no momento em que as dissidências, resistentes à afirmação do poder sacerdotal, questionam a utilidade dos

lugares de culto (heréticos de Arras, Pedro de Bruis) e também das imagens (cátaros, hussitas). Do mesmo modo, a Reforma, que deitará por terra os fundamentos da Igreja, relançará, em grande escala, a prática da iconoclastia. Aos olhos de todos, é evidente que as imagens estão intimamente ligadas ao poder dos clérigos. Mediações entre os homens e as potências celestes, elas são, ao mesmo tempo, um instrumento privilegiado da mediação clerical, a qual se encarna principalmente nos lugares de culto.

É verdade que, nos últimos séculos da Idade Média, a expansão das imagens as faz penetrar nas habitações laicas e algumas podem orientar para uma experiência mística, um contato pessoal direto com Deus. Mas, a menos que se trate de beguinas ou de outros laicos que se esforçam para adotar um modo de vida quase clerical, esses fenômenos concernem com mais freqüência aos meios monásticos e, no essencial, aos ramos femininos das ordens mendicantes. Quanto ao comum dos fiéis, as imagens lhes oferecem um suporte de devoção para suas preces ou, eventualmente, para uma meditação à qual podem se entregar ainda mais intensamente uma vez que tenham integrado os modelos clericais. No entanto, existe nisso apenas um complemento das práticas sacramentais, para as quais o recurso ao clero e a freqüência dos lugares sagrados permanecem indispensáveis. De maneira geral, o desenvolvimento das imagens contribui ao bom funcionamento da instituição eclesial e ao reforço de sua dominação. Materializando eficazmente esses pontos de passagem em que o mundo terrestre e o mundo celeste entram em contato, e exaltando, pela sua beleza e pela sua crescente riqueza, a sacralidade das igrejas, as imagens manifestam e ativam o papel decisivo que os edifícios culturais exercem na polarização do espaço feudal, reforçada ainda mais pelo encelulamento das populações. Se, de início, as relíquias assumiram o essencial dessa função, as imagens associaram-se a elas, a partir do século XI, e, logo depois, substituíram-nas, multiplicando, assim, os pontos de ancoragem do culto dos santos. O edifício cultural e sua indispensável decoração, que o transforma em um lugar fora do comum, constituem, então, a forma privilegiada assumida pelos pólos sagrados que ordenam e hierarquizam o espaço social.

Cultura da imago e lógica figural do sentido

A despeito dos inconvenientes assinalados, a palavra “imagem” possui forte legitimidade no Ocidente medieval, a tal ponto que Jean-Claude Schmitt pôde defini-lo como uma “cultura da *imago*”. Além das obras visuais, as quais ele serve para designar, este termo abre, no pensamento medieval, uma rica constelação

de sentido. Ele está no centro da antropologia cristã, pois, segundo o Gênese, Deus criou o homem “à sua imagem e semelhança” (“*ad imaginem et similitudinem nostram*”, Gen 1, 26, como visto na figura 39, na p. 414). Essa relação, interpretada pelos teólogos em um sentido essencialmente espiritual (é a alma racional que faz do homem a imagem da divindade), explica que o Criador possa ser qualificado, por exemplo, por Guiberto de Nogent, de “bom realizador de imagem” (*bonus imaginarius*). Mas essa relação de imagem entre Deus e sua criatura é, ao mesmo tempo, imperfeita e submetida ao devir: “Ela não é uma situação adquirida, mas deverá realizar-se no tempo” (Jean-Claude Schmitt). Com efeito, o pecado original fez com que o homem perdesse uma parte importante de sua “semelhança” divina e é por isso que o mundo terrestre, onde se desenrola a vida dos homens, é concebido como uma “região de dessemelhança”, marcada pelo afastamento e pela intransponível distância entre o humano e o divino. A plena restituição da imagem divina, instituída na origem do mundo, é, então, um projeto, uma promessa cuja realização é adiada para o fim dos tempos, quando os corpos gloriosos dos eleitos serão reunidos às almas e a Deus.

A encarnação é, entretanto, uma etapa decisiva na história da relação de imagem. O Filho é, com efeito, a *imago* perfeita do Pai divino, e os teólogos sublinham que essa relação supera em dignidade aquela que existe entre o Criador e o homem (que é apenas *ad imaginem Dei*, e não *imago Dei*). Permanece o fato de que a Encarnação de Cristo relativiza a dessemelhança aberta pela Queda e permite aos homens reconquistar a imagem divina perdida. Uma vez que Deus consentiu em tornar-se carne e a transitar por uma vida terrestre, a rejeição radical do mundo sensível torna-se impossível. É possível conferir às coisas materiais, reabilitadas pela *condescendência* divina, um valor positivo, sob a condição, todavia, de que elas não sejam um fim em si mesmas. A “região de dessemelhança” é, então, parcialmente iluminada pela vinda da *imago* perfeita de Deus e pelas manifestações repetidas de sua presença, da qual a eucaristia é a principal. De resto, a Encarnação de Cristo é uma das principais justificativas da imagem material, que permite contrabalançar a proibição do Decálogo: se Deus tomou forma humana, como se poderia renunciar a reproduzir a sua humanidade e a apoiar-se nela para elevar-se até sua divindade? Existe, assim, uma poderosa afinidade entre a mediação que institui a Encarnação e aquela que as imagens estabelecem entre o mundo terrestre e o mundo celeste, como é confirmado, de resto, pela coincidência cronológica, a partir do século IX, e sobretudo do século XI, entre o desenvolvimento das imagens e a ênfase nas temáticas da Encarnação.

Existe, igualmente, uma conexão explícita entre a imagem e a esfera da *imaginatio*, tal como é definida pelos clérigos, na sequência de Agostinho. Como

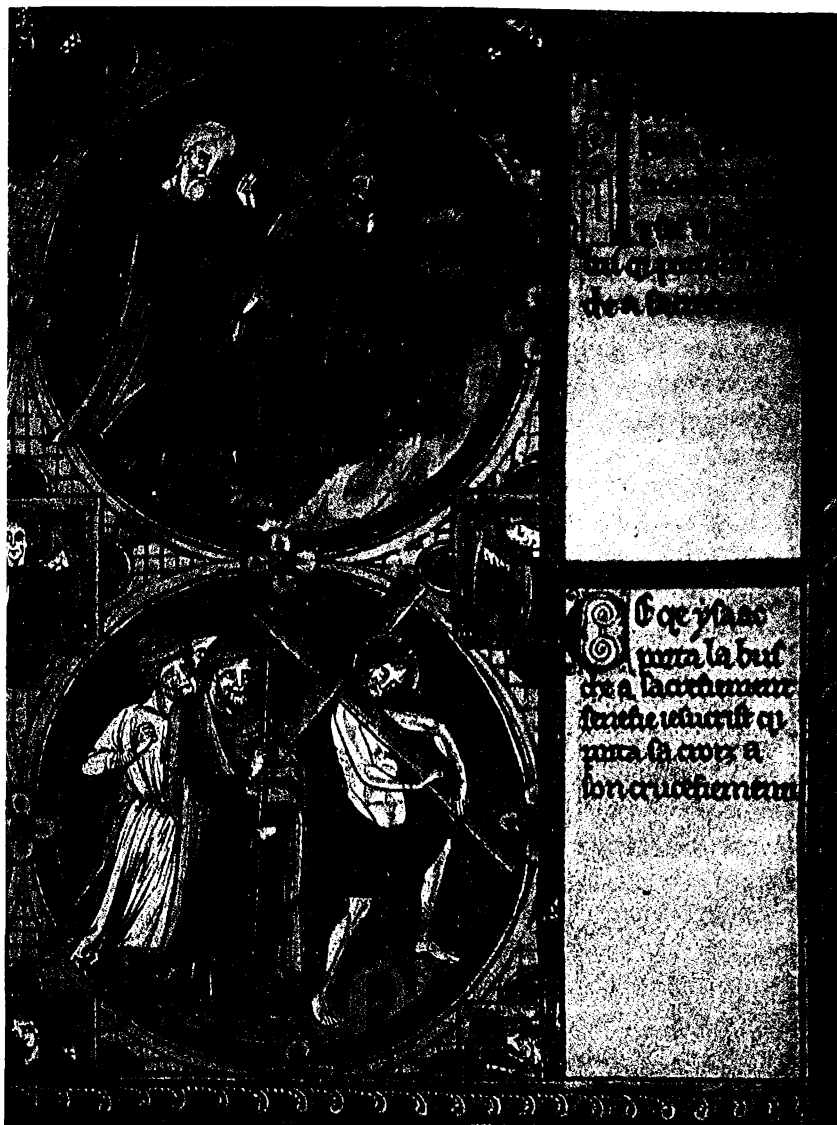
já foi dito, este distingue três gêneros de visão (segunda parte, capítulo IV). Não sendo nem visão corporal nem visão intelectual, a visão espiritual — que engloba o conjunto de atividades da imaginação e, muito particularmente, as imagens de sonho e as visões — é um elemento intermediário, uma potência mediadora (Jean-Claude Schmitt). Ela pode ser submetida ao peso dos corpos, de modo que o sonho, por muito tempo, foi objeto de grande desconfiança, especialmente na cultura monástica: suas imagens pareciam perigosamente ligadas às pulsões da carne, na ausência de todo controle da vontade, ou, então, eram interpretadas como tentações diabólicas. Mas o sonho, como a visão desperta, pode também ser instrumento de uma comunicação com as potências celestes, e a este título ele é valorizado, sobretudo a partir do século XII. A imaginação torna-se, assim, o meio assumido da experiência de devoção ou mística. As interações entre a imagem material e a imagem mental multiplicam-se: se o sonho justifica a novidade das estátuas-relicários do século XI, é em geral a imagem material que, sobretudo a partir do século XII, desencadeia a visão espiritual (já foram mencionados o caso de Bernardo, Francisco e Liutgarda); igualmente, no fim da Idade Média, certas místicas fazem representar imagens em conformidade com as sugestões de suas visões. Imagem material e imaginação reforçam-se mutuamente para estabelecer uma relação privilegiada com as pessoas celestes.

É preciso, enfim, considerar a questão da imagem de maneira mais global. A imagem é, com efeito, um caso particular de *signo*, ou seja, segundo a definição de Agostinho, uma coisa que, através da impressão que ela produz sobre os sentidos, faz chegar uma outra ao conhecimento. Ora, o mundo inteiro é, para o pensamento medieval, uma vasta rede de signos, que é preciso se esforçar para decifrar como indícios da vontade divina. A Criação é “um livro escrito pela mão de Deus” (Hugo de Saint-Victor): tudo aí são metáforas, símbolos, imagens. Pode-se, então, perguntar se as imagens materiais, signos dentre outros em um mundo de signos, não têm o mesmo estatuto que o conjunto das realidades sensíveis presentes no universo. Em todo caso, a natureza presta-se à interpretação, exatamente à maneira das Sagradas Escrituras: “Que se interroge a natureza ou que se consultem as Escrituras, elas exprimem um único e mesmo sentido, de um modo equivalente e coincidente” (Ricardo de Saint-Victor). Em consequência, as técnicas exegéticas empregadas para a compreensão da Bíblia podem também ser aplicadas, ao menos em parte, ao universo. Desde Agostinho e Gregório, o Grande, os clérigos insistem sobre a pluralidade das significações das Escrituras e, em particular, sobre a distinção entre sentido literal e sentido alegórico. O segundo é o mais importante, mesmo se o sentido literal é objeto de uma atenção reforçada a partir do século XII, como testemunha o sucesso da *Historia Scholastica*, de Pedro, o Cantor, explicação literal das narrativas bíblicas. Ao

mesmo tempo, a importância do sentido alegórico é tal que ele se subdivide em dois (sobretudo no século XII) ou em três, dando lugar à concepção clássica, a partir do século XII, da quádrupla significação das Escrituras: literal, alegórica (o que é preciso crer), tropológica (a lição moral, que indica como agir) e anagógica (ou mística, relativa à salvação e às verdades escatológicas). É verdade que o esquema dos quatro sentidos é mais um modelo de referência do que um método prático de exegese e, de fato, a oposição dual entre a letra e o espírito, refinada por diversas subdivisões, conserva uma força considerável. De todo modo, o texto sagrado é caracterizado, então, por uma estratificação de significações que, longe de ser tida por uma falta de coerência, faz, ao contrário, seu pleno valor.

Ocorre o mesmo com todas as coisas sensíveis que existem no mundo terrestre. Suas significações são múltiplas e, por vezes, mesmo contraditórias, sem que isso choque absolutamente a lógica medieval. Por exemplo, os Bestiários indicam que o leão pode significar tanto Cristo (porque se conta que os seus filhotes nascem mortos e são ressuscitados, três dias depois, pela sua mãe), como o diabo, sob a forma das potências desencadeadas da natureza ou dos inimigos da Igreja (segundo a interpretação do episódio de Daniel no fosso dos leões). Assim como as realidades sensíveis, as imagens materiais participam dessa lógica. Ora, uma das especificidades da linguagem figurada é de não se submeter às regras de um sentido idealmente unívoco. O pensamento figurativo caracteriza-se, ao contrário, por sua capacidade em condensar significações múltiplas e abertas. Uma mesma figura pode combinar em si várias identidades (por exemplo, Judite e Salomé; Abraão e Deus, o Pai, ou ainda Moisés, Paulo e João Evangelista). Uma mesma imagem pode associar significações contraditórias, tal como o Cristo do tímpano da catedral de Autun, que está, ao mesmo tempo, de pé e sentado, levantando-se e sentando-se, a fim de significar o laço entre sua Ascensão e seu retorno no fim dos tempos (Jean-Claude Bonne).

Longe de ser uma deficiência, tal ambivalência — e, por vezes, também uma capacidade de jogar com a ambigüidade, mantendo significações flutuantes, vacilantes, entre as quais a incerteza impede de decidir — permite que a imagem assuma aspectos importantes do modo de pensar medieval. Além da estratificação das significações das Escrituras, é preciso sublinhar a importância da exegese dita tipológica, que põe em relação o Antigo e o Novo Testamento, buscando no primeiro a prefiguração das verdades das quais o segundo é a plena realização. Esta é uma outra modalidade de associação dos níveis de sentido, que a imagem assume perfeitamente (por exemplo, multiplicando os indícios visuais que fazem do sacrifício de Isaac a prefiguração do sacrifício de Cristo, como visto na figura 52, na p. 513). Além disso, como pensamento da ambiva-



52. A relação tipológica: Isaac conduzido ao sacrifício e Cristo portando a cruz, 1215-25 (Bíblia moralizada, Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, Codex Vindobonensis 2554, fl. 5).

As Bíblias moralizadas da primeira metade do século XIII comportam oito medalhões por página, associados aos textos correspondentes. Eles são concebidos dois a dois, conforme o princípio da exegese bíblica. Um primeiro medalhão ilustra o texto sagrado; aqui, o episódio do Gênesis no qual Abraão conduz Isaac ao altar do sacrifício. O segundo põe na imagem a significação alegórica da passagem concernida: no presente caso, o sacrifício de Isaac é interpretado, muito classicamente, como uma prefiguração do sacrifício de Cristo, representado, aqui, portando a cruz para o Calvário. A justaposição dos dois medalhões faz ver, então, uma cena do Antigo Testamento e sua realização no Novo Testamento. A primeira imagem apresenta a particularidade de condensar em si mesma os dois Testamentos, pois a madeira carregada por Isaac já está disposta na forma de cruz.

lência, a imagem muitas vezes joga com os paradoxos fundamentais do cristianismo e, muito particularmente, a junção do humano e do divino realizada pela Encarnação (notadamente, nas imagens que combinam o sofrimento de Cristo e sua vitória sobre a morte, tais como a *imago pietatis*, que mostra o busto de Cristo acima de sua tumba, paradoxalmente, morto e vivo, ao mesmo tempo, como mostrou Hans Belting). Habituaados pela exegese a multiplicar os sentidos aceitáveis para um dado texto, os clérigos podem ser facilmente levados a praticar, com as imagens, o mesmo tipo de encadeamento de significações. Existem, então, afinidades profundas entre o funcionamento das imagens e a intensa produção exegética. Nos dois casos, trata-se de operar uma sobreposição de significações, permitindo articular diferentes níveis de realidade, de modo a elevar-se das aparências sensíveis até as verdades mais espirituais e mais próximas da Unidade divina.

Em tal contexto, a questão do verdadeiro e do falso é posta de uma maneira que desconcerta um pouco nossos hábitos modernos. Para nós, que sofremos os efeitos da dissociação platônica entre o ser e o parecer (quer dizer, “a expulsão da imagem para fora do domínio do autenticamente real, seu banimento para o campo do fictício e do ilusório, sua desqualificação do ponto de vista do conhecimento”; Jean-Pierre Vernant), a verdade está no real, enquanto a imagem diz respeito à ilusão. Isso se dá de modo muito diferente no mundo medieval, no qual o universo sensível é, ele próprio, concebido como uma imagem, um signo, “uma sombra”, segundo a expressão de Boaventura (de onde “a estranheza da concepção medieval do real”, sobre a qual Eric Auerbach judiciosamente chamou a atenção). O verdadeiro é, em última instância, a vontade divina, mas também tudo o que, no mundo sensível, é interpretado de forma suficientemente correta para aproximar-se dele. O falso é a ilusão diabólica e tudo o que, no mundo sensível, dá ensejo a esta. Cidade de Deus, cidade do Diabo... É assim que se pode compreender o estatuto do teatro medieval: longe de ser o reino da ilusão, ele é útil revelação das verdades anunciadas pelas Escrituras. E é conforme a essa lógica que é enunciada a conclusão de uma representação do Juízo Final no México, em 1539, bastante comparável àquelas que são conhecidas no Ocidente no século xv: “Vós vistes esta coisa abominável, terrível. Tudo é verdadeiro como vós o vistes, pois está escrito nos livros sagrados” (Serge Gruzinski). Pode-se, então, falar, baseando-se nos estudos de Eric Auerbach, de uma lógica figural do sentido (ou de uma interpretação figural da realidade). Em virtude dessa lógica, é o além que é a “verdadeira realidade”, enquanto “este mundo é somente a sombra das coisas futuras”. Tudo, aqui embaixo, é apenas *figura*, cuja realização “é eternamente presente no olho de Deus e no além, onde existe, então, permanentemente, a realidade verdadeira e revelada”. No entanto, se toda

a criação é uma linguagem figurada em que Deus se manifesta, isso não significa que sua realidade sensível deva se abolir no ato de interpretação que atinge sua significação profunda (Eric Auerbach insiste sobre a especificidade da interpretação figural, que “considera a vida na terra como totalmente real [...] e, no entanto, ela não é, apesar de toda a sua realidade, senão uma *umbra* e uma *figura* da verdade autêntica, futura e derradeira, a verdadeira realidade que revelará e manterá a *figura*”). É por isso que, notadamente, “um personagem torna-se ainda mais real à medida que é mais interpretado e mais intimamente associado ao plano eterno da salvação”. Assim, nas concepções medievais, a verdade está na interpretação que alcança o sentido divino através de suas figuras, bem mais do que na realidade imediatamente perceptível. E é de acordo com essa lógica figural que se pode dizer que a imagem medieval é verdadeira: porque ela contribui para tornar presentes ou, ao menos, acessíveis as pessoas divinas ou santas. Plenamente admitidas e legitimadas durante a Idade Média Central, as imagens não são vãs aparências. Elas são figuras em um mundo que é inteiramente figura e, como as demais figuras, permitem elevar-se até as verdades celestes. Mesmo se as imagens nos mostrem apenas o aspecto exterior da coisa, Tomás de Aquino precisa ainda que, graças à sua mediação, o intelecto penetra o interior da coisa, de modo que, como sublinha Jean Wirth, “as imagens mentais, mas também as imagens em geral, contribuem para o conhecimento abstrato”.

Figurar Deus, olhar a Criação

A expansão das imagens é acompanhada de profundas transformações dos modos de figuração. No entanto, mais do que analisar essas evoluções como a passagem de uma arte “simbólica” para uma arte “realista”, como se diz comumente, convém reparar aí uma alteração de equilíbrio no seio das tensões constitutivas de toda figuração medieval. Entre essas tensões serão evocadas aquelas que articulam ornamentação e representação, superfície e volume, essência e singularidade. A arte medieval concede um lugar considerável e uma posição eminente à ornamentação, a ponto de proceder, sobretudo durante a Alta Idade Média e ainda até o século XII, a uma ampla *ornamentalização*³⁹ das próprias representações, inclusive das figuras humanas e animais (figura 1, na p. 36). Jean-Claude Bonne sugere falar de ornamentação “quando as figuras, mesmo guardando uma silhueta ou

39. Ao longo deste capítulo foram respeitados os neologismos do autor (ou usados por ele) referentes aos estudos de iconografia, tais como *ornamentalização* (por oposição a ornamentação), *platitude* (contra platitude) e *mostração* (distinto de exibição). (N. T.)

formas identificáveis, expõem a literalidade dos traços ou das cores de que são feitas, sem preocupação de ilusionismo”. Longe de manifestar um déficit de conhecimento técnico, tais procedimentos correspondem à sacralidade dos objetos decorados e das figuras representadas, que convida a subtraí-las tanto quanto possível da ordem das aparências sensíveis. É assim, por exemplo, que “o ornamental enriquece a representação cristã do sagrado, exaltando a divindade sob formas que contrabalançam ou sublimam, sem negá-lo, o antropomorfismo do Deus da Encarnação” (Jean-Claude Bonne). Mais tarde, a partir do século XII, e sobretudo do século XIII, um processo tende a separar a representação e a ornamentação, esta sendo notadamente remetida para as margens da imagem. Mas, por estarem menos intimamente imbricadas, representação e ornamentação não cessam de entreter suas relações, no mais das vezes a distância, mas também no interior mesmo da figuração, em que as vestimentas continuam sendo um dos lugares privilegiados de expressão do ornamental.

A oposição entre a superfície e o espaço, herdada do historiador da arte Heinrich Wölfflin, conduz geralmente a depreciar a arte medieval, considerada incapaz de sugerir a tridimensionalidade, e faz da história da arte um processo teleológico que tende para a conquista da perspectiva, única representação correta do espaço. Se quisermos, ao contrário, pensar a especificidade das representações medievais e os valores positivos que as animam, é preciso admitir a existência, ao longo de toda a Idade Média, de uma tensão entre planitude e espessura (Jean-Claude Bonne). Se a arte medieval pode ser considerada a arte do plano, é, antes de tudo, porque a imagem, destinada à celebração do lugar ou do objeto em que ela se inscreve, deve dar mostra de respeito em relação a seu suporte (página do manuscrito, parede da igreja, entre outros). Isso é particularmente verdadeiro a respeito da iluminura, tendo em conta o caráter sagrado dos livros em que são pintadas: como indica judiciosamente Otto Pächt, “o cristianismo não fazia diferença entre o livro, instrumento de comunicação, e a mensagem que ele transmitia. O livro não era apenas aquilo que continha o Evangelho, ele *era* o Evangelho”. Compreende-se, então, que a planitude do suporte seja assumida positivamente, como um componente imediato da imagem e que o fundo das imagens medievais não se deixe negar ou atravessar por nenhum procedimento ilusionista, qualquer que seja ele. Não é raro, ao contrário, que o suporte material da imagem mostre-se diretamente (figura 1, na p. 36) ou que ele exiba sua presença incontornável através de largos *aplats*⁴⁰ de cores, desprovidos de todo alcance mimético, ou do brilho espelhado de um plano

40. Técnica, conhecida em italiano como *tinta piatta*, que consiste em aplicar uma camada uniforme de tinta em uma superfície. (N. T.)

dourado (figura 35, na p. 384). Quanto às próprias figuras, elas são caracterizadas por uma estreita relação com o fundo sobre o qual se erguem, e a reverência devida a seu suporte as submete a uma forte lógica de planitude (figura 30, na p. 330). Por isso, as imagens medievais contribuem para uma certa criação de volume das figuras. Muitas vezes, nota-se também uma sobreposição de planos distintos (figura 4, na p. 39), assim como a presença de planos oblíquos e de efeitos locais de relevo no tratamento de corpos e de objetos. Mas todos esses procedimentos, que tiram a imagem de uma estrita planitude bidimensional, não criam, entretanto, um espaço tridimensional, que negaria todo o respeito ao plano do suporte e produziria uma unificação espacial da representação. Eles apenas articulam espessura e lógica do plano.

Essa dinâmica amplia-se notadamente a partir do século XII, e sobretudo do século XIII. O volume dos corpos e a maleabilidade das dobras das vestimentas, que caracterizam o “classicismo” da escultura românica tardia, e sobretudo gótica (figura 3, na p. 38), são imitados pela pintura, que utiliza os *dégradés* cromáticos e as sombras para sugerir a plenitude das formas. Há, igualmente, uma maior preocupação em exprimir a textura dos materiais representados, enquanto o dinamismo dos corpos é sugerido com mais frequência (em oposição, a dimensão comumente hierática das obras da Alta Idade Média era plenamente justificada, pois principalmente Estrabão, no século IX, julgava a impressão de movimento dada por uma figura como um signo negativo de instabilidade). Enfim, enquanto não ocorrem primeiros esboços de paisagem no século XIV (figura 32, na p. 368), a representação dos animais e dos vegetais torna-se mais cuidadosa com suas aparências. Se, a esse propósito, deve-se excluir o termo “realismo” (que pressupõe uma concepção do real que não tem nenhum sentido antes do século XIX), pode-se utilizar com prudência o de “naturalismo” (que designa uma atenção às realidades sensíveis do mundo natural criado por Deus). Seria, entretanto, errôneo interpretar esse fenômeno, que progride do século XII ao século XV, como um avanço dos valores profanos ou uma laicização do mundo.

Sigamos, de preferência, a análise de Jean Wirth: enquanto, até o século XII, o universo era dividido em uma parte visível e outra invisível, o século XIII faz prevalecer uma oposição entre natural e sobrenatural. À noção de natureza, reinterpretada pelos teólogos desde o século XII, corresponde a de sobrenatural, formalizada por Tomás de Aquino. Portanto, existe doravante um sobrenatural visível, cuja representação é justamente um dos objetos maiores do desenvolvimento das imagens. Assim, a nova estética gótica “não é determinada pela vontade de reproduzir um real exterior à arte [...]”. Sua função é, antes, conferir uma

presença real, visível e mesmo palpável a algo de novo, o sobrenatural” (Jean Wirth). O que chamamos de “naturalismo” não tem por objetivo último a representação da natureza, mas a manifestação visível do sobrenatural e das verdades divinas que o mundo criado permite apreender. É preciso não esquecer que o que é representado então sob as aparências do mundo natural são *figuras*, através das quais o homem pode se aproximar de Deus. De resto, tal fenômeno apenas é acentuado ao longo dos séculos, e Erwin Panofsky o analisou corretamente como o pretensão “realismo” da arte flamenga do século XV, cuja virtuosidade torna escrupulosa a atenção ao detalhe da aparência das coisas e das criaturas, e é, de fato, saturado de um simbolismo complexo e, por vezes, oculto, que incita a um paciente trabalho de decifração (figura 6, na p. 41). Ocorre ainda o mesmo no apogeu do Renascimento, e mesmo a arte de Michelangelo, campeão da perfeição atlética dos corpos, não significa absolutamente a afirmação do homem e do mundo terrestre como valores autônomos: para ele, o corpo humano é a mais alta metáfora da ordem divina.

É preciso prolongar ainda esta análise. Assim, até o século XII, as imagens evitam levar em conta a dimensão accidental dos fenômenos ou das figuras; elas privilegiam formas genéricas, pouco particularizadas e encarregadas de exprimir essências. Tratando-se, por exemplo, da imagem de um rei ou de um imperador, julga-se sem pertinência, ou mesmo nocivo ao alcance da representação, conferir-lhe caracteres singulares e, *a fortiori*, traços que evocassem a individualidade do soberano reinante; importa apenas prover a figura de insígnias e traços que sejam os mais aptos para exprimir a essência do poder real ou imperial (figura 7, na p. 87). No entanto, a evolução já mencionada reduz o caráter genérico das formas e as impregna, ao contrário, da existência concreta e palpável do mundo sensível e do sobrenatural. Já no século XIII, e mais ainda depois, os rostos e os corpos diversificam-se para levar em conta, sempre com maior precisão, as particularidades da idade, do sexo, da compleição e até mesmo da personalidade individual. É assim que nasce o que se convencionou chamar de retrato no sentido moderno do termo, quer dizer, uma imitação das singularidades físicas de um indivíduo, permitindo que se o reconheça pelo aspecto (figura 6, na p. 41). Entre os exemplos mais precoces, um dos mais bem atestados é o do cardeal Jacopo Stefaneschi, no início do século XIV, que se fez representar em três idades diferentes, em um manuscrito, em um retábulo de Giotto e em uma pintura mural de Simone Martini, em Avignon.

Essa evolução, que desloca a ênfase das essências genéricas para as singularidades individuais, foi muitas vezes posta em relação ao desenvolvimento do nominalismo. Isso tem alguma aparência de credibilidade já que Guilherme de Occam afirma que só existem seres singulares e que neles não há nenhuma

generalidade (primeira parte, capítulo IV). Estabelecer tal laço cria, entretanto, muitas dificuldades, pois se trata de dar conta de uma dinâmica das formas de representação que é anterior ao occanismo e que se afirma progressivamente do século XII ao XV. Essa evolução deveria, então, ser vinculada a tendências mais gerais e não é certo que o nominalismo, mesmo tomado em seu conjunto, desde suas primeiras formulações no século XII, possa ter esse papel. É verdade que, nos séculos XII e XIII, numerosos autores considerados realistas admitem princípios de tipo nominalistas e afastam a idéia de que os universais sejam coisas. É o caso de Tomás de Aquino, para quem os universais só existem no intelecto e a universalidade só é apropriada à essência na medida em que ela é pensada pelo homem. Mas deve-se, então, notar que muitos outros aspectos do tomismo podem ser postos em relação à evolução das imagens. Assim, para Tomás, a imagem permite um movimento que une o sensível ao inteligível, de modo que ela permite um conhecimento, ao mesmo tempo, da essência das coisas (compreendida pelo intelecto) e de suas particularidades individuais (percebidas pelos sentidos). Um pouco mais tarde, Gilles de Roma e outros tomistas admitem que a imagem permite conhecer o indivíduo em sua própria individualidade, o que sugere uma evolução bastante paralela àquela que as obras visuais exibem.

Invenção da perspectiva e dinâmica feudal

A representação em perspectiva, afinada pela geração dos anos 1420, condensa a maior parte das evoluções evocadas aqui. Após as tentativas parciais que são observadas em certos quadros de meados do século XIV (Pietro Lorenzetti), a experiência fundadora é a do arquiteto Brunelleschi, que, observando uma tabuleta representando o batistério de Florença através de um buraco feito na porta da catedral, estabelece que existe uma coincidência necessária entre o ponto de vista (do espectador) e o ponto de fuga (da representação); ele demonstra, assim, que uma pintura construída em perspectiva só pode ser olhada corretamente de um único lugar (Hubert Damisch). No mesmo momento, os afrescos de Masaccio, na igreja de Santa Maria del Carmine, em Florença, constituem uma das primeiras obras rigorosamente construídas segundo as regras da perspectiva (1427). Essa inovação, que se pode incluir na lista das mais notáveis invenções da Idade Média, transforma os princípios figurativos analisados até aqui. Pensando o contexto da imagem como uma janela que se abre sobre a história representada, segundo a metáfora do humanista florentino Leon Alberti, a representação em perspectiva reivindica a denegação do plano em que se inscreve, e que as obras anteriores tinham vocação de respeitar. Compreende-se,

então, por oposição ao ponto de vista do olho humano que assume a perspectiva, que as imagens anteriores indiquem, pela reverência devida à superfície que as suporta, “a dependência das figuras em relação a uma inscrição de uma outra ordem que a delas”, quer dizer, de “um princípio de autoridade transcendente” (Jean-Claude Bonne). De maneira um pouco metafórica, poder-se-ia dizer que o único ponto de vista que, então, merece ser posto na imagem é o de Deus; mas Deus, evidentemente, não vê através dos olhos do corpo, nem a partir de um lugar particular, de modo que seu “olhar” engloba todos os pontos de vista possíveis e não poderia se preocupar com aparências humanamente perceptíveis. Em tal lógica, importam apenas a essência das coisas, sua integridade e seu valor simbólico. É por isso que a arte medieval recorre com insistência a procedimentos de *mostração*, que asseguram a melhor visibilidade dos objetos e das figuras: assim, embora pousados sobre um altar, um pão ou uma hóstia deverão aparecer frontalmente a fim de respeitar sua perfeita circularidade. Pela mesma razão, o bispo Lucas de Tuy protesta contra a representação de perfil ou de três quartos da Virgem, que é, a seus olhos, mutiladora e que, por afetar uma figura de santidade eminente, afronta ainda mais gravemente os princípios de *mostração* e de integridade. Ao contrário, a representação em perspectiva é uma visão em primeira pessoa, que assume um ponto de vista individual e subjetivo. Ou, ao menos, realiza uma “objetivação do subjetivo” (Erwin Panofsky), que confere espaço ao ponto de vista do olho humano. Transita-se, assim, do reconhecimento da superfície de inscrição como referência assumida para sua negação, e de uma visão transubjetiva e universalizante para uma percepção subjetiva e individualizante.

Esse deslocamento é profundo, mas não mais do que aquele que faz passar da concepção memorial da missa à doutrina da transubstanciação. É, então, decisivo sublinhar que a perspectiva não rompe com as concepções medievais do espaço. Notando o menosprezo de Erwin Panofsky, Hubert Damisch sublinhou que a perspectiva não supõe absolutamente um espaço geométrico homogêneo, contínuo e infinito, tal como Descartes o concebe dois séculos mais tarde: com efeito, a perspectiva ocupava-se “menos do espaço do que dos corpos e das figuras dos quais ele era o receptáculo, ao mesmo tempo que se conformava à regra aristotélica de uma extensão finita e descontínua”. A perspectiva não tem por objeto o espaço, mas as figuras que, não mais do que durante os séculos precedentes, não poderiam ser pensadas independentemente do lugar que elas ocupam. Ela é, então, uma maneira de conformação em que cada coisa se inscreve no lugar que lhe corresponde. A perspectiva não rompe com a problemática medieval do *locus*, mesmo se ela produz uma modalidade nova de articulação dos lugares ocupados pelos diversos objetos figurados. Com efeito,

estes são, doravante, mais integrados em uma ordem unificada, pois são relacionados a um referente único e específico, ao mesmo tempo ponto de fuga e ponto de vista.

As evoluções dos modos de representação na Idade Média são um dos aspectos da grande dinâmica do sistema feudal. O desenvolvimento do naturalismo (como legitimação das manifestações visíveis das verdades divinas), a singularização (que não exclui o cuidado com as essências e com a hierarquização das criaturas) e a afirmação da espessura (em tensão com o princípio de planitude) podem ser tidos como modificações da maneira de articular o mundo terrestre e o mundo celeste, o humano e o divino. Não é absolutamente questão, aqui, de uma separação radical, que consagre o triunfo de um pensamento laico ou o aparecimento de um humanismo que exclui toda referência à Providência e à Graça. Se as aparências sensíveis são cada vez mais abertamente assumidas pela representação, isso é em virtude do processo, já evocado, de espiritualização do carnal: o fenômeno avança ao mesmo passo que o desenvolvimento da lógica da Encarnação e que o reforço do poderio da Igreja, instituição material fundada sobre valores espirituais. Se o mundo criado pode chegar à representação — de uma maneira que sugere com deleitamento seus aspectos mais palpáveis e seus detalhes mais encarnados — é porque, mais do que antes, ele é concebido como carregado de valores espirituais e como um meio legítimo de chegar ao conhecimento de Deus (através do conhecimento do mundo criado conforme sua vontade).

Até mesmo a perspectiva pode aparecer como um dos avanços extremos da dinâmica do sistema feudal. Este é caracterizado pela articulação, no seio de um espaço descontínuo e polarizado, entre um forte enclausuramento local e a manifestação da unidade da cristandade. Sua dinâmica tende a reforçar seus aspectos unificadores, sob a tripla forma do desenvolvimento das trocas, da recuperação monárquica e da centralização pontifícia, sem com isso romper com a organização celular da sociedade. Mais ainda do que a ampliação desses laços intercelulares, é preciso sublinhar a importância das *representações* unificadoras que aí atuam (a Igreja como corpo de Cristo, do qual a eucaristia permite participar). A perspectiva poderia encontrar aí sua lógica, pois ela diz respeito a essas ilusões unificadoras, sem por isso romper com a lógica do *locus*, nem fundar uma concepção do espaço homogêneo e unificado. Pode-se, então, sustentar, como propôs Hubert Damisch, que o trabalho dos pintores *preparou* — sem absolutamente pressupô-lo — o advento da geometria descritiva? Esta é uma outra questão, mas isso não é, no fundo, mais improvável do que supor que o tempo escatológico cristão prepara a concepção moderna de história, ao mesmo tempo que está separado dela por uma ruptura radical.

CONCLUSÃO: IMAGEM-OBJETO MEDIEVAL, IMAGEM-TELA CONTEMPORÂNEA

Após haver tocado de perto a tentação iconoclasta e ater-se, durante séculos, a uma iconicidade restrita e desconfiante, a cristandade ocidental conheceu, a partir do século IX, e sobretudo do século XI, uma expansão crescente das imagens, a tal ponto que elas se tornaram um dos elementos constitutivos do sistema eclesial. Ornamentos indispensáveis do culto à Virgem e dos santos; ecos sensíveis da presença real e da reiteração eucarística da Encarnação; emblemas da Igreja e signos de alinhamento das múltiplas instituições que a compõem; anúncios das verdades escatológicas, ao mesmo tempo que suportes de práticas de devoção cada vez mais difundidas: tais são alguns dos papéis que as imagens assumem na sociedade cristã. Seu poder de beleza e de resplendor cromático orquestra, de maneira sensível, a sacralidade dos lugares de culto, de modo que as imagens contribuem para o contato privilegiado que se estabelece ali entre os homens e as potências santas ou divinas, ativam a junção entre a igreja material e a Igreja triunfante e a fusão das liturgias terrestre e celeste. Mas essa mediação das imagens não é dissociável daquela assumida pelos clérigos; de resto, são, no mais das vezes, vinculadas a objetos e a lugares destinados a ritos que manifestam o poder sagrado dos sacerdotes. O desenvolvimento das imagens acompanha, com uma bela simultaneidade, o reforço da instituição eclesial; e, pouco a pouco, elas se tornam ornamentos indispensáveis do poderio da Igreja e os adjuvantes emblemáticos da mediação sacerdotal. É por isso que elas são tão estreitamente associadas à função dos lugares sagrados que polarizam o espaço feudal, ao passo que a evolução de suas formas corresponde à dinâmica geral da articulação entre o carnal e o espiritual, que anima a cristandade.

A despeito desse desenvolvimento considerável da iconicidade, evitar-se-á fazer da Idade Média a origem de nossa civilização dita da imagem. A cultura medieval da *imago* é, sem dúvida, o exato contrário disso (sem falar do fato de que um homem da Idade Média via menos imagens, durante toda a sua vida, do que nós vemos hoje em um só dia). Vinculada a um objeto ou a um lugar que possui função própria, no mais das vezes cultural ou de devoção, a imagem-objeto só tem sentido, na Idade Média, pelo seu caráter *localizado*. Ela também é um objeto imaginário, um objeto imaginado, cujo funcionamento põe em jogo interferências entre visão corporal e visão espiritual, entre *visio* e *imaginatio*. Enfim, a representação é também presença, meio de uma manifestação eficaz das potências celestes. Ora, à imagem-objeto pode-se opor a imagem-tela con-

temporânea. Ou, mais ainda, pode-se considerar a televisão e o computador como modos extremos de imagem-objeto, que asseguram um completo triunfo da imagem sobre o objeto, pois este se torna o receptáculo de todas as imagens possíveis, a tela em que se projeta a sombra do universo e que, através da super-presença do real que ele permite, transforma e perverte a relação com o mundo. À necessidade de localização da imagem-objeto medieval contrapõe-se o advento ubíquo da imagem-tela, capaz de reproduzir-se identicamente em todos os lugares, negando, assim, a particularidade dos lugares e contribuindo à *deslocalização* generalizada que caracteriza o mundo contemporâneo. À presença eficaz — quer dizer, ao mesmo tempo real e imaginada — da imagem medieval contrapõe-se uma superabundância de imagens que se anulam mutuamente e que são, no mais das vezes, desprovidas de efeito, porque não controladas e não simbolizadas. É verdade que a presença que a imagem-objeto permite só tem verdade uma vez que nos coloquemos no campo da crença cristã, de modo que, se a imagem medieval participa de uma relação com a ilusão realmente vivida, a imagem contemporânea induz a uma relação com a realidade vivida ilusoriamente. O estatuto e as práticas da imagem são indissociáveis da organização de conjunto da sociedade, e é por isso que, também em matéria de imagens, e a despeito de certas similitudes aparentes, a Idade Média é nosso antimundo.

CAPÍTULO CONCLUSIVO

O FEUDALISMO, OU O SINGULAR DESTINO DO OCIDENTE

AFIRMANDO SEU CONTROLE sobre o tempo e o espaço, sobre as relações entre o aqui embaixo e o além, sobre o sistema de parentesco, sobre as representações figuradas e mentais, a Igreja joga com uma tripla oposição, entre o bem e o mal, o espiritual e o carnal, os pais e os filhos, para definir sua própria posição e estabelecer, conjuntamente, a unidade da cristandade e a hierarquia que lhe atribui sua preeminência. É assim que toma corpo, através de todas as contradições e contestações notadas aqui, o estatuto dominante da instituição eclesial, que talvez seja mais do que a coluna vertebral do sistema feudal: seu invólucro, até mesmo sua forma. Nesse sentido, os aspectos examinados nos capítulos precedentes concorrem também ao bom funcionamento da relação de *dominium*. Aqui, é decisivo o ordenamento espacial que permite a vinculação dos homens ao solo pelo encelulamento dos vivos em torno dos mortos e da igreja, não sem garantir sua participação no quadro universal da cristandade. No entanto, outros aspectos estão igualmente ligados a isso, ao menos indiretamente, na medida em que contribuem para definir a posição da Igreja e, em consequência, para consolidar sua capacidade de informar o domínio espacial da sociedade feudal. Por exemplo, o entrelaçamento do espiritual e do carnal encontra-se em estreita relação com a polarização do espaço, pois é ele que permite dar corpo ao lugar sagrado, assim como aos demais vetores da inscrição local do sagrado cristão (cemitério, relíquias, altar, eucaristia e imagens). No mais, a institucionalização da Igreja, que, de certa maneira, não é nada mais do que um processo de encarnação espacial, seria impensável se a onipresença da dualidade do bem e do mal não fosse paralela a uma capacidade de superar o dualismo.

Uma lógica geral de articulação dos contrários

Ao longo de toda a segunda parte, podemos notar, em graus variados, as manifestações de uma mesma lógica visando pôr em tensão pólos contrários. É verdade que, tratando-se do tempo, se observa principalmente uma contradição entre a concepção anti-histórica de um tempo que se repete ou que não passa e a visão histórica de um tempo linear e orientado, cujo ponto de articulação é a Encarnação de Cristo. O conflito entre a cronologia e a eternidade, entre o gosto pelos retornos, aprisionado na experiência do passado, e a espera de um futuro novo, projetada essencialmente no além, mas, por vezes, também descida sobre a terra, não permite uma junção elaborada dos contrários, mas dá lugar a um regime híbrido qualificado aqui de semi-histórico. Entretanto, a coexistência dessas concepções, cuja contradição não é superada, mas, antes, permanece aberta, confere ao sistema medieval uma importante capacidade de transformação e de evolução.

Quanto ao bem e ao mal, trata-se de dois contrários irreconciliáveis. No entanto, Satã não é um princípio independente de Deus, mas uma de suas criaturas: escapa-se, assim, ao dualismo, reavivado, no entanto, pelo espectro da heresia cátara. Ao longo da Idade Média, Satã dá mostras de um poderio que não pára de crescer; o vício e seus discursos tornam-se invasivos. Para assegurar a vitória do bem, o combate deve ser mais furioso do que nunca. A tensão entre as forças do bem e as do mal é acirrada; a intensidade das dualidades morais aviva-se e o universo polariza-se ainda mais. Dar mais espaço ao mal e reconhecer mais força em Satã acentua o risco de uma recaída dualista. Mas o perigo é superado ao preço de uma maior dramatização, que exalta ainda melhor a instituição eclesial, capaz de triunfar sobre as forças desencadeadas, mas todavia controladas, do Inimigo.

Foi dito que o princípio do feudalismo não era a fragmentação ou a inscrição local, mas a articulação entre fragmentação e unidade, entre inscrição local e participação na universalidade cristã. De resto, é em um mesmo lugar — a igreja paroquial e seu cemitério — que são urdidos, de um lado, o encelulamento e a vinculação de cada um à comunidade dos mortos e à dos vivos, que é a imagem daquela, e, de outro lado, a participação, através da comunhão eucarística, no grande corpo da cristandade. A *stabilitas loci*, norma de vida mais amplamente compartilhada, pode encontrar, então, na associação com a mobilidade peregrina e o desenvolvimento das trocas, uma ocasião para se reafirmar, e não um questionamento.

A dualidade entre o espiritual e o carnal dá lugar a uma verdadeira articulação dos contrários. Com efeito, esses dois princípios não devem ser nem con-

fundidos nem separados, mas distinguidos, hierarquizados e associados em uma unidade forte. É assim que são estruturados tanto o esquema da pessoa humana, cujo ideal é o corpo glorioso dos eleitos, como a imagem da cristandade fundada sobre uma separação cada vez mais estrita entre os clérigos e os laicos, unidos, entretanto, em um só corpo destinado a um fim comum. Esse modelo antropológico, que institui uma *articulação hierarquizada de entidades separadas*, é dotado de grande flexibilidade e de notável capacidade dinâmica.

O humano e o divino não são menos fortemente separados, hierarquizados e articulados pela lógica da Encarnação. Em consequência, o homem é caracterizado, ao mesmo tempo, por sua proximidade e por sua distância em relação a Deus: ser “à imagem e semelhança de Deus” significa também ser distinto dele e, então, de Cristo, tido como a única imagem verdadeira do Pai. O homem é aprisionado em uma tensão insuperável entre seu rebaixamento, que o submete à potência divina e não lhe oferece salvação fora da mediação eclesial, e sua glorificação como criatura racional, capaz de elevar-se até o bem supremo. A ressurreição final dos corpos gloriosos e o acesso dos justos à plena compreensão de Deus são as formas mais altas dessa redenção do humano, levada até uma quase divinização, mas que só é possível pelo respeito às regras eclesiais e pela submissão do corpo ao governo da alma.

O parentesco divino põe em jogo uma série de paradoxos, tais como a igualização da filiação e a conjunção lícita entre a aliança e a filiação. Além disso, os clérigos encontram-se em uma dupla posição em relação aos laicos, dos quais eles são, ao mesmo tempo, os pais e os irmãos (assim como Cristo diante dos homens). O sistema de parentesco fortifica, então, as hierarquias, pensadas como relações pais/filhos, ao mesmo tempo que as inclui sob o manto igualitário da fraternidade generalizada de todos os cristãos, unidos pela *caritas*. Uma das características maiores da sociedade cristã, discernível em múltiplos contextos, a começar pela relação vassálica, consiste, assim, em articular comunidade e hierarquia, igualdade e subordinação. É assim que é pensado, ao mesmo tempo, a unidade orgânica do corpo social e seu ordenamento interno, a igualdade de princípio dos filhos de Deus e sua subordinação a hierarquias institucionalizadas.

Acrescentar-se-á, ainda, uma articulação do uno e do múltiplo. O dogma trinitário consiste em fazer admitir, além da igualdade entre Pai e Filho, a improvável junção do trino e do uno. A ortodoxia cristã assume um Deus ao mesmo tempo único e múltiplo, uno em sua essência e trino em suas pessoas. Mas outras razões incitam, igualmente, a pensar que o cristianismo medieval excede a definição de um estrito monoteísmo (“Deus é único [*monos*, em grego] e ele não é único”, escreve Tertuliano). Teologicamente, há apenas um Criador e

senhor do universo, e os clérigos repetem que é a potência divina que age através dos santos; mas pôde-se questionar se as práticas sociais associadas ao culto dos santos e da Virgem não testemunhariam uma espécie de deriva politeísta. Em todo caso, a multiplicação das figuras santas é forte (cada uma delas podendo mesmo ser fragmentada, ao sabor da concorrência entre seus diferentes santuários). Ela inscreve-se em uma geografia sagrada diversificada e hierarquizada, de modo que se deve, pelo menos, considerar o cristianismo medieval um monoteísmo complexo e tendencialmente difrativo.

O ponto focal de todas as tensões mencionadas aqui é a Encarnação. O ato fundador de Cristo, Deus feito homem e Eterno que se submete à morte, subverte, em um processo de separação/articulação, a ordem dos níveis de realidade. Através da idéia de Encarnação, que pouco a pouco constrói e assume o episódio inaugural do cristianismo, estabelece-se um feixe de duplas de noções paradoxalmente urdidas: divino/humano, espiritual/carnal, celeste/terrestre, natureza/sobrenatural, eternidade/cronologia, além do espaço/localização, pai/filho, pai/irmão, hierarquia/igualdade, glória/humildade, descida/ascensão... Mesmo as contradições constitutivas da arte medieval, que conjuga ornamentação e naturalismo, arte do plano e busca da espessura, podem fazer eco à dualidade da Encarnação do humano e do divino, do terrestre e do celeste.

O rigor ambivalente do sistema eclesial

Mas qual é o efeito produzido por todas essas figuras? Pode-se, de início, ver nesta oposição-conciliação dos contrários o motor de uma inegável elasticidade, que torna o sistema cristão capaz de adaptações e de negações, ao sabor de necessidades sociais cambiantes. O fato de o cristianismo feudal ser um monoteísmo complexo que integra certos aspectos geralmente associados ao politeísmo — como a diversidade de seu “panteão” (um deus trino associado à Mãe celeste e cuja potência ativa é retransmitida por uma multidão de santos), a multiplicação da encarnação espacial do sagrado ou, ainda, a iconicidade — lhe confere uma capacidade de abarcar tradições pagãs, o que facilita, ao que tudo indica, sua tarefa evangelizadora. Isso é claramente percebido no Novo Mundo: o cristianismo feudal teria podido impor-se da mesma maneira se ele não tivesse admitido o culto dos santos e o recurso generalizado às imagens? Evitaremos, no entanto, louvar a flexibilidade ou a arte do compromisso da instituição eclesial, cujo reforço leva, ao contrário, à formação de uma “sociedade de perseguição”, que estende seu controle normativo e acentua sua lógica de repressão e de exclusão. Quanto aos ameríndios, pode-se duvidar que eles tenham podido sen-

tir o gosto da conciliação dos europeus. Mesmo se os clérigos se esforçaram para afastar as formas mais brutais de eliminação das populações, eles não tinham, salvo exceção, sentimentalismos quando se tratava da necessidade de destruir templos, estátuas, livros ou todo outro traço da cultura pagã.

Mais do que louvar a flexibilidade ou a tolerância do sistema medieval, tratar-se-ia de identificar os efeitos de sua opção generalizada a favor da articulação dos contrários. Quer se considere a Trindade, a Encarnação, a concepção da pessoa humana ou as relações desta com o divino, equilíbrios instáveis estão incessantemente em funcionamento. A Igreja-instituição deve fazer face a numerosas contestações, que a põem com frequência sob o fogo cruzado de posições diametralmente opostas. Isso obriga a um esforço permanente de conjugação dos contrários, geralmente orientado no sentido da busca de uma solução mediana (no sentido de uma mediação, mais do que de uma mistura). É o que ocorre quando Agostinho combate simultaneamente os pelagianos e os maniqueus, ou quando a Igreja dos séculos XI e XII repulsa, ao mesmo tempo, a associação do espiritual e do temporal, herdada do modelo carolíngio, e a rejeição radical do mundo carnal, preconizada pelos dissidentes. Sua postura nem por isso é um meio-termo ou um compromisso, mas, sobretudo, a busca de uma conjugação, que assume cada pólo em sua mais viva intensidade e cria entre eles a mais forte tensão possível. É por isso que, embora o cristianismo medieval repouse sobre a estrita codificação de uma ortodoxia definida pelo clero e que remete para o domínio da heresia todos os seus adversários, a conjugação dos contrários, que está no fundamento da doutrina, abre a possibilidade de um debate interno e de uma ampla diversidade de opiniões. A cristandade medieval aparece, assim, como um quadro intangível, rigorosamente definido pela Igreja, mas no interior do qual o jogo de suas tensões constitutivas abre um espaço em que coexistem sempre várias posições possíveis.

Poder-se-ia, então, caracterizar o sistema eclesial medieval pelo seu *rigor ambivalente* (expressão que designa sua capacidade de articular os contrários, ao mesmo tempo que sublinha que a ambivalência em questão não é absolutamente a marca de um defeito de coerência e não poderia ser associada a uma tolerância qualquer). Esse rigor ambivalente é suscetível de produzir no seio de um sistema, embora inteiramente dominado pela instituição eclesial, a criatividade intelectual de que é testemunho o desenvolvimento do pensamento escolástico e a intensidade de suas discussões ou, ainda, a extrema inventividade das imagens medievais. É o mesmo princípio que obriga a manter desafios permanentes e a elaborar edifícios de raciocínio cada vez mais sofisticados para pensar o impensável, para defender paradoxos insustentáveis e para dar a forma mais racional possível à elucidação do mistério divino, que os próprios escolásticos

reconhecem, em última instância, que é impossível estabelecer racionalmente. As equações trinitárias e os paradoxos da Encarnação deveriam ser contados entre os mecanismos secretos da dinâmica ocidental?

O mais importante é, sem dúvida, sublinhar que as tensões consideradas aqui não podem ser estáveis. Elas abrem a possibilidade de dosagens variáveis, incessantemente reformuladas. Longe de confirmar a idéia de uma Idade Média imóvel, elas são partes ativas de sua dinâmica (quer dizer, de sua capacidade para se transformar radicalmente, sem por isso sair de sua lógica fundamental). Assim, no seio de uma temporalidade informada pela repetição e pela força da tradição, emerge um tempo novo, mais apto a ser medido, menos hostil à novidade e mais inquieto quanto à sua irreversibilidade. Do mesmo modo, a constituição de uma geografia sagrada dos lugares de culto e a reorganização geral do espaço social criam, ao mesmo tempo, um enraizamento local forte e uma dinâmica unificadora que configura progressivamente espaços mais amplos e permite um aumento da mobilidade e das trocas. Transbordando as fronteiras da morte, esse processo de estruturação espacial faz nascer uma verdadeira geografia do além, fundada sobre uma dissociação crescente do aqui embaixo e do além e sobre uma divisão funcional dos lugares do outro mundo. No que se refere ao carnal e ao espiritual, passa-se de uma situação em que as referências dualistas pesam tanto quanto possível nos limites que lhe são acordados pela ortodoxia a uma afirmação cada vez mais ativa de uma superação do dualismo. Reafirmada pelo reforço da lógica da Encarnação, a espiritualização do carnal ganha terreno e permite uma tomada de controle cada vez mais profunda do mundo terrestre através de sua espiritualização.

É sobre tal base que seria preciso repensar fenômenos tradicionalmente descritos como “humanismo cristão”, “naturalismo figurativo”, “desenvolvimento do pensamento profano” ou “laicização”, pois nenhuma dessas transformações se realiza *contra* a Igreja, mas sob sua dominação (e a afirmação dos laicos é somente uma participação mais ativa e uma melhor integração destes aos quadros eclesiais, concebidos e controlados pelos clérigos). Essas tendências são, então, o produto da própria dinâmica do cristianismo medieval, graças à sua capacidade sempre crescente de assumir as realidades carnavais, tornando-as espirituais. Em todos os casos nota-se uma dinâmica de clarificação/articulação, que parece sustentar e acompanhar o crescimento feudal, do qual os princípios construtivos do gótico podem ser tidos por uma das materializações formais. Passado o século XIII, a mesma lógica continua a funcionar, mas a articulação dos contrários não parece mais poder ser mantida, a não ser ao preço de uma complexidade e de uma tensão crescentes. Uma crise geral está longe, mas a própria dinâmica do sistema feudal começa, então, a manifestar tendências à disjunção e a acumular dificuldades irresolutas.

Para prolongar novamente até as paragens americanas, um exemplo notável do rigor ambivalente do cristianismo medieval é o debate suscitado pela Conquista. Com efeito, são afirmadas opiniões extremamente diversas que concernem ao fato de os indianos pertencerem ou não à espécie humana e, na primeira hipótese (adotada pelo papa Paulo III, em 1537), sobre a origem deste ramo, até então desconhecido da humanidade, ou, ainda, quanto à legitimidade da guerra de conquista. Sobre esse ponto — e para não falar de outros autores —, as posições de Bartolomeu de Las Casas e de Juan Ginés de Sepúlveda, expressas na Controvérsia de Valladolid (1550-51), são seguramente as mais antinômicas. Entretanto, elas afrontam-se no campo de debate interno à ideologia cristã, pois os dois oponentes — dos quais nenhum é rejeitado pela heterodoxia — são, cada qual à sua maneira, personagens respeitados e integrados à instituição. Nem por isso as opiniões são menos contrastadas. Para Sepúlveda, e muitos outros com ele, a guerra de conquista é legítima, pois os índios são bárbaros, quer dizer, humanos situados no limite da bestialidade, e porque é justo, para impedi-los de sacrificar inocentes, submetê-los pela força à razão superior dos cristãos. Para Las Casas, os índios são capazes de se governar por si mesmos de maneira racional, de modo que tudo o que os espanhóis fizeram desde o início da Conquista não é nada mais do que roubo, tirania e ações ilegítimas contrárias à fé; os índios dispõem, então, do direito de levar a cabo uma guerra justa contra os cristãos para obter a restituição de seus bens e de seus Estados.

Por mais contrastantes que elas sejam, as posições em questão possuem mais fundamentos em comum do que se poderia pensar. Como sugeriu Nestor Capdevila, elas inscrevem-se no espaço de discussão característico da “lógica ambígua” do cristianismo e possuem “uma unidade ideológica em sua oposição”. Assim, mesmo se Sepúlveda os compara, por necessidade da polêmica, a bestas, ele não nega, a rigor, que os índios pertençam à espécie humana. Além disso, ele reconhece que a idéia de Aristóteles, segundo a qual alguns são por natureza destinados à escravidão, afronta os princípios cristãos, e ele não recorre a ela para justificar os excessos da *encomienda* ou da escravidão dos índios, mas somente sua integração à ordem cristã. Quanto a Las Casas, partilhando as categorias aristotélicas recebidas na cristandade, ele admite, seguindo Tomás de Aquino, que diferentes aptidões justificam uma hierarquia de comando e relativiza a idéia de uma igualdade entre todos os homens, classificando os diferentes grupos humanos segundo seu grau de civilização. É por isso que o ponto decisivo de sua argumentação consiste em demonstrar, através de sua monumental *Apologética historia sumaria*, que os índios não são bárbaros e que atingiram níveis de organização e de cultura iguais, ou mesmo superiores, aos das civilizações do Mediterrâneo antigo e, em certos aspectos, da própria cristandade.

Além disso, se ele condena a escravização dos índios (e, tardiamente, dos negros), em virtude das modalidades que a instituíram, estima legítimo fazer escravos em uma guerra justa. Não se poderia, então, opor o aristotelismo desigual de um Sepúlveda e o igualitarismo cristão de um Las Casas. É preciso, antes, reconhecer que a conjunção da hierarquia e da igualdade é uma das tensões constitutivas do rigor ambivalente do sistema cristão. A intensidade dos debates é a consequência disso e a pluralidade das posições deriva das variações de equilíbrio no seio dessas tensões: se Las Casas tira mais partido da igualdade, jamais nega o princípio hierárquico; se Sepúlveda insiste sobre a hierarquia, não abandona a regra igualitária.

A expansão do Ocidente (parâmetros teóricos)

Nesse ponto, convém fazer um retorno à questão inicial: por que e como a Europa pôde engajar-se na conquista do mundo, e em primeiro lugar das Índias Ocidentais? Isso não foi, já se disse, o resultado de um tempo tornado moderno de repente, nem de um Renascimento que, magicamente, pôs fim a um sistema feudal petrificado em sua imobilidade milenar e que a “crise” dos séculos XIV e XV teria liquidado para dar lugar ao reinado do capitalismo comercial e do Estado moderno. Ao contrário, o Renascimento é a marca de uma Idade Média prolongada e a modernidade dos Tempos Modernos deve ser “guardada entre as velharias” (Jacques Le Goff). A expansão da Europa no século XVI deve, portanto, ser analisada menos em relação às cores melancólicas do outono da Idade Média, ou aos esplendores do humanismo renascente, do que na lógica de uma longa duração feudal, cujo coração é o elã que toma forma nos séculos XI e XII.

As páginas precedentes parecem ter atribuído, a fim de compreender a dinâmica expansiva do Ocidente, um papel fundamental ao cristianismo. Ora, uma dimensão central da obra de Max Weber é procurar compreender a originalidade do Ocidente (o que, ao menos implicitamente, pode ser tido como a chave de sua “superioridade” histórica). No coração dessa especificidade, Max Weber situa o nascimento do capitalismo, que põe em relação à teologia calvinista da predestinação, não para fazer desta última, é verdade, a causa do primeiro, mas para estabelecer afinidades entre ambos e notar aquilo que, no protestantismo, atua como fator favorável, sob certas condições, ao desenvolvimento do espírito capitalista. Além disso, Max Weber tende a opor a afirmação da família nuclear no Ocidente, adaptada ao desenvolvimento do capitalismo, e o peso dos grupos de parentesco alargado no Oriente, que, supostamente, lhe criam obstáculos. Ele atribui essa particularidade da Europa às “religiões éticas” (notadamente o

cristianismo “e, acima de tudo, a seita ética e ascética do protestantismo”), que têm o mérito de “quebrar as cadeias do grupo de parentesco” e de instaurar “uma comunidade superior de fé e um modo de vida ético comum, em oposição à comunidade de sangue”.

Essa tese foi submetida a uma forte crítica por Jack Goody, que, ao contrário, engloba em um mesmo conjunto as estruturas de parentesco européias e asiáticas, dotadas de traços comuns determinantes (por contraste com as da África). Mais amplamente, ele chama a atenção sobre os riscos de pressupostos que enfatizam excessivamente a “unicidade do Ocidente”, que tem como consequência acentuar artificialmente as distâncias, especialmente com o Oriente, e “tornar primitivas as civilizações” extra-européias. Um esforço similar, embora ainda mais amplo, é proposto por Eric Wolf: em seu desejo de associar a Europa e o resto do mundo em um destino comum, ele engloba todas as grandes civilizações observáveis na superfície do globo por volta de 1400 — e até o século XVIII — em um mesmo conceito (o modo de produção tributário), argumentando que, se elas apresentam infinitas variantes, o núcleo das relações de produção obriga a reconhecer entre elas uma similitude fundamental. Mesmo se direi mais adiante por que esta última argumentação não convence, parece razoável dar crédito às críticas que alertam contra os riscos de tornar as diferenças entre o Ocidente e todos os demais uma questão de essência.

Um outro aspecto da obra de Max Weber deve ser lembrado. Em oposição às teses segundo as quais a modernidade só poderia nascer de uma laicização do pensamento, ele põe a ênfase sobre aquilo que, na religião, favorece as condutas racionais e se mostra “sensível às potencialidades racionalizantes das religiões da transcendência” (Philippe Raynaud). Sobre tais bases, chega-se a atribuir bastante facilmente ao cristianismo um papel maior na formação da racionalidade ocidental e na expansão européia. Max Weber não vê na novidade radical da temporalidade cristã uma das chaves da experiência única do Ocidente e de seu destino hegemônico? Quanto à análise metodicamente realizada por Marcel Gauchet, ela inscreve no coração da dinâmica ocidental um fenômeno justamente situado durante a Idade Média: a “libertação da dinâmica original da transcendência” (entendamos por isso a lógica que separa o humano e o divino, a natureza e o sobrenatural, o visível e o invisível). Ora, é urdindo essas ordens de realidade que a Encarnação assinala seu distanciamento irremediável. E, enquanto as religiões anteriores se propunham a reger o aqui embaixo, o investimento no além que caracteriza a cristandade tende, a despeito dos efeitos contrários induzidos pela institucionalização da Igreja, a liberar parcialmente o mundo do peso da religião e a preparar a aceitação e o amor às realidades terrestres. Assim, à medida que ele assume a dinâmica da transcen-

dência — à medida que, se quisermos, Deus se retira do mundo —, o cristianismo amplia a possibilidade de uma objetivação do real e de um conhecimento racional dele. Com o tempo, a dinâmica da transcendência produz uma ruptura entre o ser e o dever ser, que torna capaz de se opor ao mundo, para afrontá-lo e transformá-lo. Para Marcel Gauchet, o cristianismo seria, assim, “a religião do fim da religião” e a modernidade resultaria não de seu enfraquecimento, mas da radicalização de suas potencialidades.

A despeito da proximidade de certas das interrogações formuladas, não é o filão weberiano que se pretende seguir aqui. É verdade que não é impensável retomar certos aspectos de tais análises, mas integrando-as em uma perspectiva diferente. Assim, um autor como Michael Mann, que não reivindica uma filiação weberiana, atribui ao cristianismo um papel decisivo na compreensão da dinâmica ocidental, sublinhando em particular suas virtudes pacificadoras e sua capacidade de conferir à cristandade uma unidade forte e uma notável coesão social, distinta da “pacificação coercitiva” estabelecida na maior parte das outras sociedades. Nem por isso a perspectiva adotada aqui é a de uma história (mesmo política) das religiões, e gostaria de evitar tomar por eixo da análise o cristianismo, como fato religioso dotado de uma essência intemporal, que se revela mais ou menos ao sabor das circunstâncias históricas. Aqui, é questão apenas de uma forma particular do cristianismo, desenvolvido no espaço ocidental, com todas as suas evoluções específicas e em contraponto especialmente a Bizâncio, onde essas transformações não se produzem, onde perdura a imbricação da Igreja e do Império e onde a submissão à tradição bloqueia toda dinâmica teológica.

A esse propósito, a especificidade da evolução ocidental, embora inscrita em um processo milenar, pode ser considerada o produto de duas rupturas decisivas. Em primeiro lugar, a época de Agostinho vê a fundação de um cristianismo ordenado em torno de uma instituição eclesial doravante bem constituída (o que implica a necessidade de reabilitar parcialmente certos aspectos das atividades terrestres, a começar pelo casamento, ao mesmo passo que se procede a uma desvalorização do homem, esmagado sob o peso do pecado e incapaz de atingir a salvação sem a mediação eclesial). Depois, nos séculos XI e XII, no momento em que a separação com Bizâncio é consumida e em que a associação geminada entre a Igreja e o Império é definitivamente quebrada, a cristandade latina afirma-se como um conjunto continental dotado de uma forte coesão, sob a condução de uma instituição sacerdotal centralizada e vigorosamente sacralizada (o que é acompanhado por uma série de inversões das concepções iniciais, a começar pela doutrina eucarística, o cuidado dos defuntos ou a transformação do casamento em sacramento). Nessas condições, é ainda muito

pouco substituir como objeto de análise o cristianismo pelas especificidades do cristianismo ocidental. Com efeito, se a noção de religião não tem pertinência na Idade Média, seria melhor falar da cristandade como modelo social ordenado pela instituição eclesial, sobretudo porque o fator dinâmico que se percebe é menos um fato religioso isolado como tal do que a *Igreja*, em sua dupla acepção de corpo social formado pela comunidade de fiéis e de instituição dominante do feudalismo. Considerando tudo, dever-se-ia adotar, então, uma perspectiva mais abrangente e considerar o conjunto do sistema feudal, no seio do qual a Igreja tem papel decisivo.

Assim, eu me distancio de uma história das religiões e de uma insistência weberiana sobre os fatores ditos religiosos. É, então, mais sob a ótica de uma reflexão sobre a lógica de conjunto do feudalismo que serão feitas duas proposições seguintes:

— Longe das idéias convencionais de estagnação e de imobilismo, a sociedade feudal produz um desenvolvimento demográfico e produtivo de uma amplitude excepcional e que é somente uma das expressões de seu caráter dinâmico. Mais amplamente, *é na própria dinâmica do sistema feudal que seria necessário procurar as razões da formação do capitalismo*. É verdade que o sistema feudal deve, finalmente, dissolver-se para dar lugar a uma lógica capitalista que lhe é radicalmente oposta. Mas os elementos que conduzem à afirmação do capitalismo desenvolvem-se em seu próprio seio, não contra ele, mas pelo efeito de sua própria dinâmica. Assim, *mesmo se é o capitalismo que realiza plenamente a dominação do planeta pelo Ocidente a partir do século XIX, é na existência do sistema feudal que se pode situar a exceção histórica da qual surge a primeira dinâmica da Europa e os inícios de seu empreendimento de conquista do mundo*. Enfim, a análise deveria revelar, por comparação com outros sistemas históricos, a conjunção de um fator dinâmico e de um princípio de economia, em funcionamento na organização da sociedade feudal.

— No seio da dinâmica feudal, *pode-se atribuir um papel determinante, não ao cristianismo como fato religioso, mas ao sistema eclesial na medida em que ele é coexistente à sociedade*. Sendo a Igreja, a um só tempo, coluna vertebral e invólucro, e para dizer tudo, a própria forma da sociedade feudal, ela é sua principal força motriz. É, *sem dúvida, em seu rigor ambivalente, que produz uma série de articulações contrárias, que é necessário situar o motor de sua capacidade dinâmica*. Também aqui, gostaria de pôr em evidência, por comparação, a conjunção de um fator dinâmico e de um princípio de economia, em funcionamento no sistema eclesial ocidental.

Sistema feudal versus lógica imperial

Precisemos a primeira proposição. Numerosos fenômenos, tais como o desenvolvimento comercial e urbano, que geralmente são considerados tendo se desenvolvido *contra* o feudalismo, são, ao contrário, compatíveis com ele e até mesmo o fruto de sua própria dinâmica. A visão tradicional crê poder captar, desde o século XII, a afirmação progressiva das trocas, das cidades e de uma classe burguesa, que possuiriam, embora em um grau ainda modesto, como que em germe, os mesmos caracteres que aqueles observados no capitalismo que se torna dominante no século XIX, sem falar do fato de que este disporia, desde o século XVI, de uma esfera de atividades própria, limitada, mas já autônoma. É, entretanto, tão indispensável quanto difícil desprender-se dos efeitos da teleologia e renunciar a uma visão linear dos processos históricos, segundo a qual os ingredientes constitutivos do capitalismo contemporâneo contentar-se-iam em crescer quantitativamente do século XII ao século XIX. Admitir-se-á, ao contrário, que esses elementos, uma vez operada uma série de transformações qualitativas, contribuem a uma recomposição completa da lógica social e para a destruição do sistema feudal, desenvolvendo-se, de início, conforme a lógica deste. Mesmo se eles evocam os negócios da burguesia, durante um longo tempo são apenas “os condimentos de um prato essencialmente medieval ou feudal”, para retomar a expressão de Eric Hobsbawm. A despeito de sua visibilidade (acentuada pela historiografia por motivos ideológicos), são mantidos em posição subalterna e possuem características e significações muito diferentes das que assumirão a partir do fim do século XVIII, quando a lógica da mercadoria se torna o princípio condutor da organização social. O desenvolvimento das trocas durante a (longa) Idade Média não supõe a existência do mercado; e as elites urbanas ainda são compostas apenas de “homens de negócios feudais”, muito distintos dos burgueses modernos. Se o capitalismo suplanta finalmente o feudalismo, as forças que, reformuladas e qualitativamente transformadas, permitem constituir-lo desenvolvem-se, durante séculos, não contra o sistema feudal, mas conforme sua própria dinâmica.

As trocas comerciais não definem o capitalismo mais do que a autarquia define o feudalismo. Existem trocas em quase todas as sociedades, e a uma escala relativamente importante nas principais civilizações da história humana (Fernand Braudel). A questão, então, é compreender por que, diferentemente do Ocidente, não evoluíram a partir delas mesmas para o capitalismo (uma vez que a dominação européia se estabeleceu, esta possibilidade desaparece, mas a questão permanece em toda a sua extensão para os períodos anteriores; quanto ao Japão, que poderia constituir uma exceção, ele é também a única sociedade

não ocidental à qual se pode, ao que parece, atribuir, sem degradar excessivamente o uso do termo, uma etapa de caráter feudal). Immanuel Wallerstein afrontou essa questão perguntando-se, particularmente, por que o mundo havia sido conquistado pela Europa e não pela China, embora essas duas entidades tenham atingido, entre o século XIII e XV, níveis de desenvolvimento muito comparáveis e tenham se engajado em uma política de exploração marítima. Entre os principais elementos de resposta, o mais importante está ligado, segundo ele, ao fato de que a China formava então um “império-mundo”, no qual os custos de manutenção da burocracia e, mais geralmente, os esforços para manter a autoridade central eram exorbitantes e realizavam-se em detrimento do espírito de inovação. Em revanche, a Europa Ocidental constituiu-se, pouco a pouco, em uma economia-mundo, quer dizer, um conjunto cuja unidade era assegurada por laços econômicos e não pela integração em um conjunto unificado e centralizado (e ele acrescenta que, antes de constituir-se em economia-mundo, a Europa Ocidental era uma “civilização”, dotada de uma unidade fundada sobre a cultura e a religião). Ora, segundo Immanuel Wallerstein, o capitalismo só é possível no quadro de uma economia-mundo, que evita o custo e a rigidez conservadora do sistema imperial. Fernand Braudel adota posições próximas, indicando que, na China, o Império quebra o florescimento dos mercadores cada vez que este atinge um grau excessivamente importante de desenvolvimento, ao passo que o capitalismo “exige uma certa tranqüilidade da ordem social, assim como uma certa neutralidade, fraqueza ou complacência do Estado”.

Inspirando-se nessas idéias, mas modificando alguns de seus elementos, poder-se-á opor lógica imperial e dinâmica feudal. Para além da diversidade de suas formas históricas, a lógica imperial caracteriza-se pelo fato de orientar uma parte considerável das forças sociais para o único objetivo da conservação de uma unidade política. Concebido como um governo sem limites, o império identifica-se com a totalidade do universo (ou, ao menos, do mundo civilizado, o único que merece ser levado em conta). A expansão territorial, sob a forma da conquista militar e da imposição de uma dominação política mais ou menos centralizada, é sua primeira manifestação. Mas esta sempre conduz o império a exceder suas possibilidades materiais de unificação e de controle, de modo que, pelas despesas militares e administrativas incessantemente mais pesadas, ele esgota suas forças para manter uma unidade incerta e frágil. Paralelamente, uma vez que sua lógica expansiva é bloqueada, ele só pode salvar o seu ideal ignorando ou, ao menos, depreciando cada vez mais o mundo exterior, ao mesmo tempo que acentua suas tendências conservadoras. Essa caracterização, bastante sumária, engloba também os sistemas tributários do mundo ameríndio, no qual as estruturas de dominação mais desenvolvidas assumem a forma imperial,

embora, de modo geral, menos consolidada (em revanche, ela não concerne ao que se acostumou chamar de impérios português ou castelhano, que não estão relacionados com a definição proposta aqui, nem que seja pelo fato de que cada monarquia européia sabe que está em concorrência com suas rivais cristãs). Em resumo, nos impérios e, em uma menor medida, nos sistemas tributários, a sociedade tende a ser sufocada ou mesmo esmagada pelo Estado.

Ocorre diferentemente no sistema feudal, no qual o Estado é ausente e as monarquias penam para fazer existir seus esboços iniciais. E, no entanto, seja lá o que pretendem os antigos clichês, disso não resulta nenhuma “anarquia feudal”, mas somente uma grande quantidade de conflitos de alcance limitado, que não são os mais mortíferos. O sistema senhorial, que se estabelece então, demonstra mesmo ser uma ordem social notavelmente eficaz. Articulado à estruturação da rede paroquial e à formação das comunidades aldeãs, ele se beneficia de um enquadramento tão estrito dos dominados que o chamamos “encelulamento”, e o controle assim exercido sobre os produtores pode ser medido pelo excepcional crescimento dos séculos XI a XIII. Poder-se-ia quase já concluir que o feudalismo é caracterizado, na ausência de estruturas estatais, por uma dominação social poderosa (o *dominium*, poder “total”, resultante da fusão da dominação sobre as terras e da dominação sobre os homens), mas equilibrada (as comunidades aldeãs organizam-se e melhoram seu destino) e notavelmente eficaz (de onde o desenvolvimento demográfico e produtivo).

Como se disse, Eric Wolf propôs englobar o feudalismo e as principais civilizações que lhe são contemporâneas em uma mesma noção: o modo de produção tributário, caracterizado pela oposição entre os produtores e os chefes militares ou políticos que extorquem um tributo através do exercício do poder. Ele sublinha, assim, um ponto comum entre o modo de produção feudal e o que se entende geralmente por modo de produção tributário (característico, notadamente, das sociedades mesoamericanas e andinas). Com efeito, em ambos os casos, os produtores (que não são escravos) não são separados dos meios de produção: eles os usam conforme as regras garantidas pela comunidade e organizam o trabalho produtivo de maneira largamente independente dos dominantes. Entretanto, uma diferença essencial liga-se ao fato de que, num caso, o poder do Estado, que capta o tributo, é inteiramente exterior às unidades de produção e não intervém em sua organização, enquanto, no outro, os dominantes se implantam nessas unidades coletivas a ponto de reivindicar delas não somente a extração de um excedente de produção, mas também um controle direto do território e um poder de comando e de justiça sobre os homens. Mesmo se sua intervenção direta na atividade produtiva é limitada, eles têm uma forte influência sobre ela, na ponta (efeitos induzidos pela complexidade das obrigações de

pagamento e suas transformações) e, mais ainda, na base (pois os dominantes — aristocracia e Igreja — dão forma ao quadro geral no qual se desenrola a produção, aí incluída a própria comunidade aldeã). A lógica dessas duas organizações parece suficientemente diferente para sugerir que se mantenha uma dualidade conceitual: em um caso, o desenvolvimento do sistema tributário conduz diretamente à afirmação de estruturas estatais incessantemente mais separadas das comunidades produtivas e que tendem à forma imperial, ao passo que o desenvolvimento feudal reforça, ao menos num primeiro tempo, a inscrição localizada tanto de dominados como de dominantes. Dessa comparação, pode-se reter que o feudalismo é caracterizado: a) pela imposição de uma forma de poder sobre os homens totalmente imbricada na relação de produção; b) por uma conjunção notável entre uma pesada dependência exercida localmente e uma auto-organização da produção pelos próprios produtores: a dominação feudal não se exerce através da própria produção, mas, a um só tempo, aquém e além desta. É assim que se combinam, no desenvolvimento dos séculos XI a XIII, a “pressão acentuada dos dominantes sobre as forças produtivas” e a vitalidade das comunidades aldeãs, que, não sem sofrerem uma dominação “total”, reforçam sua consciência coletiva e sua coesão prática, diversificando-se e tirando proveito das melhorias produtivas. Essa conjunção de uma forte dominação local e de uma auto-organização de produtores não separados dos meios de produção é, sem dúvida, um dos paradoxos mais ativos do sistema feudal.

No entanto, falta ainda um elemento decisivo, pois o Ocidente medieval não é um agregado de “células” locais. Em primeiro lugar, não se pode ignorar a existência de poderes supralocais, notadamente monárquicos, mesmo se estes constituem por muito tempo organizações fracas ou superficiais. Entretanto, elas começam a dar provas de uma eficácia reforçada em certos domínios e são servidas por um grupo de administradores mais bem formados. Se estes estão longe de fazer funcionar o que se pode chamar de Estado, ao menos se esforçam para isso, especialmente através da constituição de um corpo de teorias destinadas à celebração da coisa pública e do poder soberano. Em contraste com a ineficácia da burocracia imperial chinesa, paralisada por uma identidade de recrutamento e de interesses com as aristocracias locais, Robert Moore sugere ver na “constituição de uma classe administrativa cujos membros identificavam seus interesses com os de seus senhores e não com os de suas famílias” um dos motores da evolução específica da Europa. Nesse processo, têm um papel decisivo a formação proporcionada pelas universidades, a transmissão concentrada das heranças, em detrimento dos cadetes, e, sobretudo — seria preciso acrescentar —, a concepção da Igreja como instituição que faz prevalecer os

laços de parentesco espiritual e impõe uma marginalização do parentesco carnal. Com efeito, lendo as observações de Robert Moore, não se poderia esquecer que esta “classe administrativa” é, por muito tempo, composta essencialmente de clérigos e que o primeiro sucesso que é necessário lhe creditar é o reforço da instituição eclesial e da centralização romana.

De fato, o Ocidente é um corpo social unificado principalmente pela Igreja. É devido a ela, em primeiro lugar, que o feudalismo não é caracterizado unicamente pela força da inscrição local e do vínculo ao solo, mas pela articulação desse poderoso localismo com uma ampla unidade tendendo ao universalismo. Immanuel Wallerstein nomeava “civilização” este tipo de coesão, mas é possível lhe dar também seu nome próprio: cristandade. Aqui, o sistema eclesial revela-se determinante, pois o estabelecimento da rede paroquial é, ao mesmo tempo, o fundamento indispensável para a afirmação do poder sacerdotal e uma das engrenagens principais do encelulamento e da organização social fundada sobre o vínculo dos homens com o solo. Um de seus sucessos mais excepcionais é o de ter podido articular a dupla dimensão do sistema feudal, ao mesmo tempo ordenado de maneira estritamente local (e que dizemos politicamente fragmentado) e dotado de uma unidade continental. Essa dualidade certamente não teria sido possível sem a Igreja, que não se contenta em assegurar a coesão do corpo social cristão e a unificação — ao menos simbólica — do Ocidente, mas também o destina a uma pretensão universal, exercida desde cedo contra os muçulmanos, pelas cruzadas e pela Reconquista, mais tarde, pelo sonho de conversão dos mongóis e, finalmente, pelo desejo de conquistar longínquas paragens para estender a fé católica até os limites do universo.

A cristandade jamais realizou, é verdade, os ideais de paz de sua doutrina, mas ela pôde, ao menos, formar uma comunhão espiritual à altura da qual medir seus conflitos e suas divisões. E se ela é teoricamente um espaço destinado à troca generalizada da *caritas*, ela deve também, na prática, inventariar seus egoísmos, não sem antes ter experimentado conjuntamente seus particularismos e sua homogeneidade (os campos lingüístico, litúrgico e artístico são um bom exemplo disso). Entretanto, é sem dúvida um dos caracteres mais originais do feudalismo ter podido conciliar uma inscrição local tão forte com uma lógica universal não menos poderosa. Disso resultam, a um só tempo, uma notável coesão interna, uma acumulação de forças materiais, um elã criativo e uma força de expansão para o exterior. Pode-se, assim, ligar um primeiro fator dinâmico e um primeiro princípio de economia: o feudalismo cria uma poderosa dinâmica que conduz ao desenvolvimento interno e à expansão externa, mas sem os custos e os fardos que seriam impostos por uma unificação imperial.

Uma vez que toda realidade substancial é retirada do Império, é a Igreja que assegura sua coesão, de maneira notavelmente eficaz em termos que poderão ser considerados relativamente econômicos.

Sistema eclesial versus lógica dos paganismos

No que se refere à segunda proposição e ao papel do sistema eclesial, acaba-se de enunciar seu aspecto principal: a conjunção de uma organização fortemente localizada e de uma unidade ampla, que tende ao universalismo. Isso deveria ser suficiente para sugerir o laço quase indissolúvel entre as duas proposições enunciadas aqui. Gostaria, entretanto, de retornar ainda sobre a questão do universalismo. Diferentemente do judaísmo — religião do Deus único paradoxalmente reservado a um só povo — e do islã — que, mesmo se estendendo para além do mundo árabe, introduz elementos de bloqueio, tal como a interdição de traduzir o Alcorão —, o sistema eclesial ocidental leva o universalismo prosélito à sua plena maturidade. A idéia já estava contida no Evangelho (Mar 16, 15: “Ide por toda a terra e pregai o Evangelho a todas as criaturas”). Ao longo da Alta Idade Média, a obra de conversão dos povos avança para o Norte e para o Leste, inclusive, por iniciativa de Bizâncio, até os horizontes russos. Mas é somente nos séculos XI a XIII, em estreita imbricação com o reforço da instituição eclesial, a afirmação da potência pontifícia e o ordenamento da cristandade como corpo social homogêneo, que se afirmam, de maneira decisiva, a mentalidade missionária e o ideal de expansão desta mesma cristandade. Em meados do século XII, no mesmo lugar em que são Bernardo lança o chamado à segunda cruzada, o tímpano de Vézelay, estendendo a órbita da missão dos apóstolos até os povos legendários da Ásia e da África, é a expressão acabada desse ideal cristão de missão, cujo objetivo é o de “converter a integralidade dos povos da terra” (Dominique Iogna-Prat). O que teria sido da conquista da América sem essa ideologia universalista? De resto, o louco empreendimento de Colombo era nutrido pelo desejo não somente de liberar Jerusalém com o ouro trazido das Índias, mas também de converter o Grande Khan.

O universalismo cristão, é verdade, produz figuras tão singulares como Bartolomeu de Las Casas, que denuncia a ilegitimidade da conquista européia e é capaz de reconhecer as virtudes civilizadoras das sociedades indígenas mais avançadas. No mais das vezes, é verdade, ele o faz a partir de valores cristãos projetados sobre o mundo indiano. E pode-se conferir alguma verdade à idéia segundo a qual, no esforço de (re)conhecimento do outro, o *a priori* de igualdade e amor ao próximo são ainda mais desfavoráveis do que o *a priori* de superio-

ridade. Tzvetan Todorov sugere, assim, que Las Casas ama os índios, mas os desconhece (negando sua diferença), enquanto Cortés os conhece melhor, ao mesmo tempo que está muito longe de amá-los. Entretanto, esta constatação tem seus limites e o próprio Tzvetan Todorov deve reconhecer que Las Casas avança, em certos momentos, até uma relativização dos valores ocidentais e uma compreensão positiva das realidades indígenas, inclusive em suas diferenças em relação à sua própria experiência. Las Casas leva a seu ponto extremo o amor ao próximo e esboça um reconhecimento da cultura do outro, mas sem por isso sair do quadro de uma cristandade que se pensa como universal e detentora de valores superiores. Seria preciso citar ainda as obras de Bernardino de Sahagún de Diego Duran, nas quais o empreendimento de conhecimento do mundo ameríndio é feito de maneira mais sistemática e profunda, ao mesmo tempo que se encontra submetido a uma finalidade ainda mais explícita de conversão total e de aniquilamento do paganismo. A despeito de algumas manifestações ambíguas, o universalismo cristão não é absolutamente portador de um reconhecimento do outro. Como todo universalismo, ele é uma universalização de valores particulares e, como já ocorria na cristandade dos séculos XI a XIII, a unificação através de valores pensados como universais é acompanhada por uma lógica da exclusão e da instituição de grupos que devem ser excluídos da aplicação dos valores universais.

É, então, indispensável associar universalismo e intolerância, sem o que a insistência sobre o dinamismo inventivo do Ocidente e o sucesso de sua racionalidade terminariam de maneira estranha com a apologética dos missionários ou, ao menos, com uma auto-satisfação etnocêntrica. Marc Augé sugere que os politeísmos historicamente sempre perderam “em razão de sua excepcional tolerância”. Que se pense no Grande Khan, que admitia, nos dizeres de Marco Polo, a existência de quatro deuses, Jesus Cristo, adorado pelos cristãos, Moisés, pelos judeus, Maomé, pelos muçulmanos, e Sogomomba-kan, pelos mongóis, e que afirmava: “Eu os honro e os respeito a todos os quatro e evoco seja qual for dentre eles que reine no céu”. Que se pense em Montezuma, que abre a Cortés e seus homens as portas de sua capital, alojando-os em seus suntuosos palácios, até que estes, menosprezando todas as regras de hospitalidade, começam a tudo destruir, embriagados por tanto ouro e pelas riquezas exibidas. Os espanhóis haviam acabado de chegar e Montezuma havia também aceitado que as imagens cristãs tomassem lugar, ao lado das de seus deuses, no topo do templo maior de Tenochtitlán, ao passo que Cortés e seus homens só esperavam o momento de quebrar os “ídolos” dos pagãos. Assim, pode-se considerar a *intolerância* um dos mecanismos principais da constante vitória histórica do Ocidente cristão sobre os paganismos. Tal é o rigor ambivalente do universalismo que só

aumenta o interesse pelo outro — a ponto de, por vezes, admitir um verdadeiro esforço intelectual de reconhecimento da alteridade — para melhor dominá-lo ou destruí-lo. Tal é a força de uma religião de amor que só promove a redenção e a assunção radical do humano até o divino acompanhadas da exclusão de uma parte considerável da humanidade, enviada para os castigos eternos do inferno. Tal é a dinâmica dupla e complementar da cristandade e da instituição eclesial que a governa: excessivamente afetuosa e integradora e, ao mesmo tempo, excludente e intolerante, quer dizer, finalmente, conquistadora e evangelizadora.

É preciso, agora, retomar, com fins de comparação, os outros aspectos do rigor ambivalente do sistema eclesial. Já observamos a conjunção de um tempo que se repete e de uma visão histórica linear e orientada. Sem esse tempo linear que se esboça na Idade Média sob as formas da história sagrada e da escatologia seria, sem dúvida, impossível compreender a formação da temporalidade inteiramente histórica assumida pelo Iluminismo, a começar pela noção de história que parece ser, a princípio, apenas uma transposição profana da Providência. Entretanto, é preciso também admitir que a concepção medieval ainda não tem nada a ver com esse tempo, pois ela deve compor com um regime de repetição em que a linearidade custa a inscrever suas conseqüências no devir terrestre dos homens. A oposição com os paganismos, submetidos a um tempo que retorna ou que só avança em espiral, não poderia, então, ser absolutamente radical, mas a diferença nem por isso é menos notável. Examinemos a comparação entre as atitudes de Montezuma e Cortés, proposta por Tzvetan Todorov. Segundo ele, em um mundo da tradição, em que é impossível pensar um evento novo, a chegada dos espanhóis só pode ser interpretada por Montezuma e sua corte sob a forma de um retorno, daí o mal-entendido provisório que leva a acolher Cortés e seus homens como enviados esperados desde longa data. Decorre daí um desequilíbrio na capacidade de comunicação inter-humana: enquanto o *tlatoani* asteca é incapaz de produzir as mensagens apropriadas a um presente inédito, Cortés demonstra excepcionais qualidades de flexibilidade e de improvisação, e assume uma arte de adaptação que permite agir em situações imprevistas.

É necessário, entretanto, nuançar esta análise, pois esse contraste é, sem dúvida, constitutivo da intencionalidade dos textos coloniais que nos permitem conhecer o evento. Além disso, a leitura de Tzvetan Todorov parece reproduzir a oposição weberiana entre o “comportamento tradicional”, referindo-se ao passado e limitando as possibilidades de inovação e adaptação, e a “ação racional em relação a um fim”, inteiramente submetida à exigência de eficácia na realização do objetivo definido. De fato, os cristãos têm com muito frequência atitudes bastante próximas às de Montezuma, a começar pelo próprio Colombo, incapaz de conceber uma distância entre sua experiência e seu projeto, a ponto

de, como se viu, proibir que seus companheiros afirmem que *Cuba* é uma ilha. Como, então, dar conta de uma distância tão manifesta entre Colombo e Cortés a partir do momento em que se pôs de lado a velha oposição entre o medieval e o renascentista? Pode-se, de início, evocar uma diferença conjuntural. Colombo é confrontado com uma situação inteiramente nova; nesse aspecto, ele está em uma posição comparável àquela de Montezuma. Cortés, por seu lado, beneficia-se do quarto de século de experiência aberto pela viagem do genovês. E se a descoberta do Império Asteca coloca-o diante de uma realidade nova, ao menos pôde ser preparada graças ao conhecimento já adquirido sobre as populações indígenas. Cortés está em posição eminentemente favorável para desenvolver seu “sentido da adaptação e da improvisação” a partir do momento em que tem a iniciativa em um projeto ofensivo que ele mesmo iniciou. Ele sabe para onde vai (ou, ao menos, o que ele quer), enquanto Montezuma, ignorando até mesmo de onde vêm seus visitantes, encontra-se na defensiva e submetido a um temível efeito surpresa (de resto, uma vez desencadeada a violência conquistadora dos espanhóis, os astecas não demoram a se dar conta de seu erro inicial). Mas, sem dúvida, há algo mais e a distância simbolizada aqui por Colombo e Cortés é também uma expressão do rigor ambivalente da cristandade. Com efeito, esta é capaz de produzir atitudes tão contrastantes como as que se atribui, de um lado, ao descobridor das Ilhas e, de outro lado, ao vencedor de Tenochtitlán. Sem dúvida, as circunstâncias contribuem para isso, mas essa própria flexibilidade de respostas só é possível em razão das ambivalências constitutivas do sistema ocidental, no caso, da dualidade entre um tempo da repetição, que aprisiona a espera na experiência, e um tempo linear, que afrouxa um pouco o controle. O fato de existir, no seio de um tempo anti-histórico, mas já corroído pela história, uma força de liberação potencial em relação à tradição, sem dúvida contribui profundamente para a dinâmica ocidental.

Uma ambivalência comparável é reencontrada quando se trata das relações entre a natureza e o sobrenatural. Nas sociedades informadas pelo politeísmo, o homem é parte integrante de um universo em que natureza e sobrenatural se confundem. Uma sacralidade difusa reveste a natureza, como testemunham, por exemplo, o culto das árvores no paganismo germânico ou a importância, no mundo mesoamericano, das montanhas, a um só tempo reservas de água, de germes vegetais e de seres ainda por vir, mundo dos mortos e moradas das divindades de quem depende a boa realização do ciclo agrário. Os próprios homens são parte integrante do mundo natural, o que é indicado, com toda a clareza, pela concepção dos *naguals* (ou *labs* entre os *tzeltals*), duplos animais, mas também fenômenos atmosféricos, tais como o relâmpago ou o vento, que são simultaneamente presentes na pessoa e no mundo exterior. Entretanto, é impossível

opor radicalmente tais concepções às do Ocidente medieval, onde predomina uma concepção simbólica da natureza, considerada desde Agostinho um universo de signos no qual o homem deve decifrar a expressão da vontade divina. A natureza é Deus; e cada lugar da Criação, desde que seja “lido” corretamente, é uma ocasião de louvar o Criador (é assim com São Francisco e, ainda, com Petrarca, que, chegado ao topo do monte Ventoux, se lembra de Agostinho). A natureza não é, então, dissociada do sobrenatural; ela é, ao contrário, impregnada dele. Entretanto, o que se instaura entre ambos é uma relação figural que liga o signo à verdade significada, mais do que uma verdadeira co-presença. No mais, se convém reconhecer que Deus está em todos os lugares, a Igreja se esforça para concentrar o sagrado em lugares específicos (construídos, no essencial), “*loci* (locais de peregrinação, santuários) ou *loculi*, quer dizer, relicários em que se estabelecia uma relação privilegiada e ativa entre os homens e Deus” (Jean-Claude Schmitt). Resulta disso uma dinâmica de relativo desmembramento entre a natureza e o sobrenatural, que libera, pela primeira vez, um espaço de autonomia, embora sua posição não deixe de ser inferior e submetida à potência divina.

O duplo distanciamento entre a natureza e o sobrenatural, assim como entre o homem e a natureza, é tido, geralmente, como uma das condições do desenvolvimento ocidental, sob as formas do conhecimento racional do mundo e de sua apropriação com finalidade de transformação. É verdade que tal atitude é estranha às sociedades politeístas ou animistas, que, embora se dediquem, na prática, a uma transformação da natureza, ou mesmo a uma melhoria das técnicas de domínio desta, em geral abstêm-se de pensá-las como tais. Na Grécia antiga, a agricultura não é uma ação sobre a natureza, que visa a transformá-la, mas uma atitude virtuosa e piedosa: “Esta transformação, mesmo se fosse possível, constituiria uma iniquidade. O trabalho da terra é uma participação em uma ordem superior ao homem, ao mesmo tempo natural e divina” (Jean-Pierre Vernant). Como em numerosas sociedades primitivas, o trabalho da terra é considerado uma troca com os deuses e os mortos. Do mesmo modo, nas culturas ameríndias o homem não colhe o que semeou, mas o que a divindade lhe dá, em troca das oferendas e dos sacrifícios que lhe foram feitos (Nathan Wachtel). A colheita não é, então, o resultado do “trabalho” realizado pelo cultivador, mas da relação que ele entretém com os deuses. A atividade do homem não é produtiva em si mesma, mas somente como prece e homenagem. Também aqui, as concepções medievais, ambivalentes, não poderiam ser opostas diametralmente a estas que acabam de ser evocadas. Em primeiro lugar, na Idade Média não se deixa de procurar, por todos os meios, garantir a benevolência das potências (sobre)naturais, desde as diversas práticas apotropaicas e os

rituais camponeses de fertilidade (que a Igreja relega, em grande parte, para junto das “superstições”) até as procissões e bênçãos eclesiásticas implorando a Deus para regular as forças úteis ou nefastas às culturas. Mas, sobretudo, a despeito do processo de reabilitação de certas atividades dos *laboratores*, não existe, na Idade Média, noção assimilável ao conceito moderno de trabalho. A atividade produtiva permanece, então, indissociável de considerações morais, a começar pelo fato de que ela é uma pena, um castigo ao pecado original. É toda-via nesse contexto que uma concepção penitencial do labor, ao mesmo tempo desvalorizado e necessário, humilhante e, por isso mesmo, ocasião de salvação, conjugada com a percepção de uma natureza em via de dessacralização e posta por Deus à disposição do homem, pode favorecer a busca de uma melhora das capacidades produtivas e predispor a uma relação com a natureza que reivindica seu controle e sua transformação.

As concepções sobre a pessoa humana são, em parte, ligadas àquelas sobre a natureza. Nos diferentes paganismos, “toda individualidade é somente a união efêmera de princípios distintos de origens diversas”, de modo que predomina o “caráter compósito da personalidade humana” (Marc Augé). É assim com a pessoa mesoamericana, na qual se conjugam diferentes componentes animistas, dentre os quais um número de *naguals* (ou *labs*) variáveis segundo os indivíduos e mesmo segundo as etapas da vida. No sistema cristão prevalece, ao contrário, uma unificação da pessoa, concebida como a necessária conjunção de um corpo e de uma alma, ambos singulares, as almas tendo sido criadas especialmente no momento da concepção de cada ser, embora todas sendo igualmente à imagem de Deus. Enquanto a concepção pagã da pessoa — que leva, após a morte, a uma desintegração dos componentes que formam o indivíduo ou, ao menos, a uma visão impessoal da imortalidade — está associada a uma ampla indistinção do mundo dos mortos e ao fraco interesse pelo além, a continuidade da pessoa para além da morte é indispensável em um sistema no qual a preocupação com a salvação pessoal pesa enormemente. Mas a importância que as recompensas e os castigos do outro mundo adquirem no sistema eclesial medieval é, ela própria, ambivalente. O além é, em primeiro lugar, a perspectiva última de um universo submetido às dualidades morais do bem e do mal, do pecado e da virtude, e o fundamento da posição dominante adquirida pela instituição eclesial, detentora exclusiva dos meios de salvação. O além é, assim, o mundo ideal em nome do qual a Igreja ordena o aqui embaixo, controla as consciências e reforma as condutas. Ao mesmo tempo, sua importância crescente indica uma distância irremediável entre a desordem do mundo e a absoluta justiça de Deus. Ele é o signo de que esta justiça está ausente aqui embaixo e só pode ser realizada plenamente no além. A insistência sobre os castigos do inferno e a onipresença do

mal, que se torna mais obsessiva do que nunca nos séculos XVI e XVII, é o signo de que o mundo recusa a conformar-se às normas instituídas pela Igreja. Nesse sentido, o investimento no além é, a um só tempo, um instrumento de poder, que permite à Igreja governar os homens aqui embaixo em nome do Todo-Poderoso, e a marca de uma lógica da transcendência, pela qual o divino tende a retirar-se do mundo.

Além disso, as concepções pagãs da pessoa indicam que prevalecem uma relação recíproca com o mundo e um destino partilhado com outros seres (como testemunha, nas concepções dos antigos nahuas, o ciclo de reutilização dos componentes animistas, após a decomposição de cada configuração individual), enquanto, nas concepções cristãs, esta inter-relação com o meio e com o grupo é apagada em proveito de um laço privilegiado entre o indivíduo e Deus. Chega-se, aqui, a uma das dificuldades principais do rigor ambivalente do sistema eclesial. Com efeito, a articulação do espiritual e do carnal permite escapar simultaneamente à rejeição radical do mundo e das instituições e à aceitação passiva da realidade tal como ela é. Entre os dois pólos, a figura-chave da *espiritualização do carnal* dá lugar a uma série de fenômenos contraditórios. De um lado, ela permite assumir mais amplamente as realidades materiais, da qual um sintoma patente é a capacidade de observar a natureza e os corpos e de dar conta deles plasticamente. Ao mesmo tempo, o ato de cuidar do mundo é acompanhado de uma tendência a superá-lo e esses dois movimentos podem ser combinados para fazer emergir uma lógica de transformação da realidade. Assim, a imposição hierárquica do parentesco espiritual ao parentesco carnal parece ter como efeito reduzir o papel das solidariedades familiares e dos grupos de parentesco, que é mais consolidado na organização das sociedades anteriores ou concorrentes. O parentesco espiritual aparece como uma alavanca poderosa que permite manipular as regras que normalizam a reprodução social. Assim, a Igreja medieval altera o papel dominante assumido até então pelo parentesco e, ao mesmo tempo que promove a instauração de regras mais favoráveis à transmissão circunscrita dos patrimônios e do poder, inicia a transição para outros princípios dirigentes (Anita Guerreau-Jalabert): de início, lógica principalmente espacial, combinando fixação local e universalidade, até que a ênfase do universal e o enfraquecimento da inscrição local conduzam à substituição da dominação espacial do feudalismo por uma coerção principalmente temporal no seio do capitalismo (o que a própria Igreja preparou ao assumir um tempo histórico que corrói o tempo da repetição).

O Ocidente e seus outros: uma oposição dessimétrica

Universalismo e intolerância, tempo linear conjugado com o peso da tradição, afastamento da natureza e concepção penitencial do trabalho, individuação e unificação da pessoa à imagem de Deus: tais são algumas das principais singularidades do sistema ocidental no momento em que ele se engaja na conquista do hemisfério americano. É preciso, no entanto, sublinhar novamente que os princípios da modernidade estão ainda longe de ser plenamente constituídos. Mesmo se a liberação do horizonte de expectativa parece dificilmente pensável sem séculos de exercício da linearidade do tempo cristão, e se a escatologia anuncia todas as esperanças de um mundo melhor garantido pelo caráter inelutável do progresso, a ruptura que leva à concepção moderna da história não se produz antes da segunda metade do século XVIII. Do mesmo modo, se o progressivo desmembramento da natureza e do sobrenatural, assim como a separação hierárquica entre o homem e o mundo natural, prefigura a atitude moderna de conhecimento racional e domínio instrumental da natureza, o Ocidente medieval ainda está longe de tais práticas, no mínimo porque ignora uma concepção do trabalho desembaraçada de todo imperativo moral e livre de toda transação com as forças sobrenaturais. Além disso, se se pode louvar o desenvolvimento escolástico das técnicas de raciocínio e dos procedimentos argumentativos, convém manter uma distinção firme entre o racionalismo parcial, que a Idade Média pratica como tantas outras sociedades tradicionais, e o racionalismo moderno (o primeiro, “forma aplicada simplesmente à organização de sistemas parciais isolados com exatidão”, contém nele “a necessidade absoluta de se afrontar com um limite ou com uma barreira de irracionalidade”, sem que daí surja “o menor problema metodológico para o próprio sistema racional, pois ele é um meio para atingir um fim racional”, enquanto o segundo “reivindica ter descoberto o *princípio* da ligação entre todos os fenômenos” e “representar o método universal para o conhecimento do conjunto do ser”; Georg Lukàcs). Paralelamente, se a igualdade formal instituída como regra constitucional pela burguesia revolucionária tem um antecedente no sistema cristão, que proclama a igualdade diante de Deus e a fraternidade generalizada de todos os batizados, tais valores se revestem, nesse sistema, de um sentido totalmente diferente, uma vez que são estabelecidos somente na ordem do espiritual e são aí combinados com hierarquias terrestres instituídas como tais. Enfim, a representação em perspectiva prefigura, com dois séculos de antecedência, a concepção de um espaço contínuo e homogêneo, bastante congruente com a afirmação do mercado e o triunfo da racionalidade capitalista. E, no entanto, ela deve ser considerada, a princípio, a realização do processo de espiritualização do carnal, carac-

terística da dinâmica do feudalismo, e expressão da lógica que leva a Igreja feudal a se encarregar do mundo material, desde que o respeito à sua própria dominação garanta a boa leitura desse mundo e assegure sua inclusão em uma perspectiva espiritual.

Em resumo, o sistema eclesial medieval não se opõe diametralmente aos paganismos que encontra em seu empreendimento expansionista (não nos podemos contentar em confrontar o tempo linear de um com o tempo cíclico dos outros ou, ainda, por exemplo, a família restrita e o monoteísmo dos ocidentais ao parentesco alargado e o politeísmo dos outros). Trata-se, mais do que isso, de pensar suas confrontações como uma série de oposições dessimétricas e ambivalentes (que poderiam ser expressas sob a forma + *versus* +/-, enquanto uma oposição simples e diametral seria + *versus* -). Espera-se, assim, evitar, ao menos parcialmente, os perigos de transformar em essencial ou exagerada a dualidade entre a Europa e os seus outros, mas não sem enfatizar que há certo inconveniente em levar excessivamente longe o esforço inverso a fim de aproximá-los: arrisca-se, então, a não mais se poder dar conta da conquista européia do mundo senão por uma constelação de fatores acidentais e aleatórios. É por isso que, falando de oposições dessimétricas, pretende-se insistir sobre o rigor ambivalente do sistema eclesial que, em seu empreendimento expansivo, parece tirar proveito tanto dos aspectos que o fazem parecer com seus adversários, como das diferenças que lhe permitem triunfar sobre eles.

Assim, seria muito radical opor uma concepção cristã da doença, que procura sua causa no pecado como uma falta interior, e uma concepção pagã, que a atribui a uma força exterior ao indivíduo. O rigor ambivalente do sistema eclesial faz com que haja sempre, nas épocas aqui consideradas, duas explicações possíveis: a falta cometida pelo doente ou a intervenção exterior do diabo (sem falar do malefício lançado por um feiticeiro). Pôde-se sublinhar “a vantagem” da leitura pagã, que evita para a consciência o peso da culpabilidade, que deriva, por vezes, em delírios melancólicos de auto-acusação (Marc Augé). No entanto, é a uma avaliação diferente que chegamos se nos pusermos em um plano mais geral e, sobretudo, se tomarmos como parâmetro as principais civilizações ameríndias. Nelas, a medida conjunta da dívida em relação aos deuses e ao poderio dos governantes é esmagadora: é a imensidão das pirâmides, lembrança de uma ávida exigência sacrificial, indispensável para assegurar a perpetuação de um mundo considerado frágil, à espera da catástrofe. Em comparação, a missa cristã, ato real e socialmente determinante, mas sacrifício simbólico (a despeito da doutrina da presença real), produz um abrandamento tendencial da dívida humana, que se resolve principalmente sob a forma da falta. É verdade que é impossível reduzir esta a um sentimento interior de culpabilidade, pois ela se

manifesta também por muitos atos de penitência e pelo fluxo maciço dos dons que convergem para a Igreja. A figura do homem pecador, submetido ao julgamento de Deus, é o ponto em que se urdem o poder material e o poder espiritual da instituição eclesial. Então, o sacrifício de Deus não elimina, longe disso, a dívida humana, que se paga por uma dominação da Igreja, que se pode dizer total, embora não seja sem contradições, nem sem limites. Entretanto, a diferença com a economia sacrificial do mundo ameríndio é forte: o *consumo* dos bens permanece limitado, pois, se as riquezas convergem para a Igreja, elas não são absolutamente retiradas do uso social (mesmo a construção de catedrais desmesuradas é uma contribuição ao dinamismo das economias urbanas). Quanto às energias penitenciais, por vezes elas se esgotam em mortificações, mas são com frequência também canalizadas para atividades práticas, desde a cópia monástica dos manuscritos, assimilada a uma penitência, até o trabalho manual dos cistercienses. Resta a parte da dívida que cristaliza em sentimento de culpabilidade. Este é o sombrio espelho que Deus mostra ao indivíduo para convidá-lo a tomar consciência de si e a purificar-se visando à salvação. Mas o perdão que abre a porta do céu tem um preço; na confissão, ele é trocado pelo reconhecimento do poder da instituição eclesial, ao menos até o momento em que a doutrina da predestinação põe fim a toda mediação clerical.

* * *

No geral, pode-se admitir a conjunção de um duplo caráter dinâmico e de um duplo princípio de economia. Em primeiro lugar, o sistema feudal impõe uma dominação local pesada e quase “total”, mas, em todo caso, equilibrada e notavelmente eficaz, enquanto sua associação com o sistema eclesial lhe confere ampla unidade espacial e coerência que lhe permite se lançar em uma dinâmica expansiva, sem por isso ter de suportar os custos e as reações associadas às formações imperiais. Em segundo lugar, o próprio sistema eclesial possui um poderoso caráter dinâmico, do qual um dos motores está ligado às diversas figuras de seu rigor ambivalente, que o diferencia radicalmente dos sistemas politeístas aos quais, no entanto, ele se parece em certos aspectos. E se ele se caracteriza pela dominação de uma instituição temivelmente onipresente, esta se revela, entretanto, “econômica”, no sentido de que ela não retira absolutamente os bens do uso dos homens e tende, ao contrário, a cristalizar as energias necessárias para produzi-los. Finalmente, se a Europa se lança ao assalto do mundo a partir do século XVI, não é porque ela teria inventado o capitalismo, mas, muito antes, porque ela inventou o feudalismo. A conquista da América é o resultado da dinâmica feudal, mesmo se, no momento em que esta ocorre,

o feudalismo esgotou o essencial de sua dinâmica. Doravante ele está na defensiva, sem deixar, no entanto, de se impor como lógica dominante. Mas ainda não é chegado o momento de uma reformulação geral da ordem social, que é a única que permitirá que os elementos cujo crescimento o feudalismo suscitou em seu próprio seio ganhem um novo sentido. É nesses termos que se pode admitir, ao mesmo tempo, que o feudalismo (do qual o essencial da coesão e da dinâmica é devido ao sistema eclesial) constitui um mecanismo renegado da especificidade do Ocidente e de seu destino hegemônico, e que a Idade Média é nosso anti-mundo, esse universo anterior à modernidade, da mercadoria e da racionalidade plena, cuja compreensão nos obriga a um esforço infinito para que nos desprendamos de nossas categorias e de nossas evidências.

No momento de deixar que o Ocidente medieval se conclua nas costas americanas, gostaria de conjurar um último risco. Salvo o caso de se cair na culpabilidade pós-colonial, com efeito a evocação das razões da Conquista e, mais genericamente, da hegemonia do Ocidente, é raro que não se descambe para sua celebração ou, ao menos, para o reconhecimento nele de uma superioridade que não seria somente factual (Tzvetan Todorov não escapa a essa tendência, a partir do momento em que associa a dominação do Ocidente à sua capacidade superior na comunicação humana e na compreensão do outro). Do mesmo modo, é difícil não atribuir ao rigor ambivalente do sistema eclesial o mérito de prefigurar certos valores do mundo moderno. É por isso que se recorrerá à sólida muralha que Walter Benjamin levanta contra tais riscos, enunciando esta insuperável contradição: “Não há nenhum documento de cultura que não seja também um documento de barbárie”. Se (até hoje) todo fato de civilização existe na medida das relações de dominação que ele pressupõe, os julgamentos de valor em matéria de comparatismo devem ser suspensos em proveito de um balanço da ambivalência. Os conquistadores e os missionários chegam ao Novo Mundo, carregados de contradições, ao mesmo tempo criadoras e destrutivas. Seu mundo é aquele em que se impõe a obediência às normas herdadas e no qual se insinua, entretanto, a possibilidade de agir sobre elas. Um mundo em que a submissão às constrictões comunitárias não impede a liberação interior do indivíduo. Um mundo em que o ritualismo dos gestos litúrgicos ou quase mágicos segue paralelamente com a formação de uma impressionante casuística psicológica induzida pela luta contra o pecado. Os conquistadores e os missionários são animados, ao mesmo tempo, pelo vil atrativo do ouro e pela busca sublime do paraíso terrestre, os quais, por vezes, se confundem. O universalismo cristão, do qual eles são a expressão, esboça pela primeira vez a unidade da humanidade, ao mesmo tempo que é portador da mais brutal negação do outro. Em suas caravelas, viajam juntos uma selvagem intolerância e o amor ao próximo, a esperança da razão e a ameaça da barbárie.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A bibliografia apresentada aqui é necessariamente seletiva: fornece apenas uma visão muito reduzida dos estudos consagrados aos temas tratados neste livro. Ela privilegia os trabalhos mais diretamente utilizados, assim como obras acessíveis nas quais se encontrará uma bibliografia mais completa.

Seleção de obras gerais sobre a Idade Média

Para começar, dois clássicos indispensáveis: Marc Bloch, *La société féodale* (1939-40), Paris, Albin Michel, 1968, e Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964. No mais, me limitarei às obras gerais que subsidiam o tratamento proposto aqui: Alain Guerreau, *Le féodalisme. Un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1980, e *L'Avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle?*, Paris, Seuil, 2001, assim como Robert Fossier, *Le Moyen Âge*, Paris, A. Colin, 1983, 3 vols., e *La société médiévale*, Paris, A. Colin, 1991. Um instrumento de trabalho precioso: Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt (orgs.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999 (daqui em diante abreviado DROM). Agora, deve-se levar em conta a síntese inovadora de Joseph Morsel, *L'Aristocratie médiévale. La domination sociale en Occident (V^e-XV^e siècles)*, Paris, A. Colin, 2004 (que fornece um panorama das evoluções sociais ao longo do milênio medieval).

Referências específicas aos diferentes capítulos

Introdução

Sobre a construção da Idade Média pelo Iluminismo e os prolongamentos da “dupla fratura conceitual” até hoje, baseio-me nas demonstrações de Alain Guerreau, *L'Avenir*, op. cit., e “Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historique”, *Annales ESC*, 1990, 1, pp. 137-66. Sobre a valorização romântica da Idade Média, Michael Löwy e Robert Sayre, *Revolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

Dentre a ampla bibliografia sobre a Conquista americana, citarei somente: Edmundo O'Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, FCE, 1958; Pierre Chaunu, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, Paris, PUF, 1969 (5^a edi-

ção revista, 1995); Marianne Mahn-Lot, *La découverte de l'Amérique*; Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982; Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, Madri, Alianza, 1989; Bernard Vincent, 1492. "L'année admirable", Paris, Aubier, 1991; Thomas Gomez, *L'invention de l'Amérique*, Paris, Aubier, 1992; Hernán Taboada, *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, UNAM-FCE, 2004.

Nesta introdução foi feita menção igualmente a Pierre Vilar, *Or et monnaie dans l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974; Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, 2 vols., 1983; Jacques Le Goff, "Pour un long Moyen Age", in: *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 7-13 e prefácio a Bartolomé Clavero, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris, A. Michel, 1996; Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 1990, e Roberto S. López, *Naissance de l'Europe*, Paris, A. Colin, 1962.

Primeira parte, capítulo 1 (Alta Idade Média)

Neste capítulo, inspirei-me na obra de Peter Brown, que oferece uma visão renovada da Antiguidade tardia e da Alta Idade Média: ver notadamente *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983; *Le culte des saints*, Paris, Cerf, 1984; *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1985; *L'essor du christianisme occidental. 200-1000*, Paris, Seuil, 1997, ou ainda *La vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, 1971. Baseio-me igualmente nos trabalhos de Chris Wickham, notadamente "The other transition: from the Ancient World to feudalism", *Past and Present*, 103, 1984, pp. 3-36 et "La transición en Occidente", in: *Transiciones en la Antigüedad y feudalismo*, Madri, FIM, 1998, pp. 83-90; assim como Pierre Bonnassie, *Del esclavismo al feudalismo en Europa Occidental*, Barcelona, Crítica, 1993 (igualmente utilizado no capítulo II). Para uma crítica das teorias que estabelecem uma continuidade entre Baixo Império e Império Carolíngio, Chris Wickham, "The fall of Rome will not take place", in: Lester K. Little e Barbara H. Rosenwein (orgs.), *Debating the Middle Ages. Issues and Readings*, Oxford, Blackwell, 1998.

Sobre o renascimento carolíngio, Michel Sot, "Renaissance et culture carolingiennes", in: Michel Sot, Jean-Patrice Boudet e Anita Guerreau-Jalabert, *Histoire culturelle de la France, t. Le Moyen Age*, Paris, Seuil, 1997; Pierre Riché, *Écoles et enseignements dans le Haut Moyen Age*, Paris, Picard, 1989; Carol Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, Sevpén, 1963, e *L'Architecture religieuse carolingienne. Les formes et les fonctions*, Paris, Picard, 1980. Sobre a reforma litúrgica, Eric Palazzo, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Age, des origines au XIII^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1993.

No que concerne a Bizâncio e o Islã, as referências bibliográficas serão encontradas nos artigos do DROM (Michel Balard, André Ducellier e Pierre Guichard) e nas obras já citadas (notadamente Robert Fossier, *Le Moyen Age*, op. cit., e Peter Brown, *L'Essor*, op. cit.); refiro-me também a Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, e Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991.

Sobre a Reconquista e o mundo hispânico, ver notadamente Adeline Rucquoi, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, Paris, Seuil, 1993, e Paulino Iradiel, Salustiano Moreta e Esteban Sarasa, *Historia medieval de la España cristiana*, Madri, Cátedra, 1995. Sobre o Império no Ocidente, Robert Folz, *L'idée d'empire en Occident du V^e au XIV^e siècle*, Paris, 1953, e Michel Parisse, "Empire", DROM.

Sobre os supostos pânicos e a “mutação” do ano mil, ver notadamente Georges Duby, *L'an mil*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980; Dominique Barthélemy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu?*, Paris, 1997; Sylvain Gouguenheim, *Les fausses terreurs de l'an mil*, Paris, Picard, 1999, assim como as diversas contribuições ao debate reunidas em *L'an mil en 2000, Médiévales*, 1999, 37. Uma bela síntese engloba e supera essa questão: Robert Moore, *La première révolution européenne (X^e-XIII^e siècles)*, Paris, Seuil, 2001.

Os conceitos-chave deste capítulo (*dominium*, encelulamento), assim como os dados essenciais, são tomados de empréstimo de Alain Guerreau (*Le féodalisme*, op. cit.; *L'Avenir*, op. cit., e “L'Étude de l'économie médiévale. Genèse et problèmes actuels”, in: Jacques Le Goff e Guy Lobrichon (orgs.), *Le Moyen Age aujourd'hui. Trois regards contemporains sur le Moyen Age: histoire, théologie, cinéma*, Paris, Le Léopard d'Or, 1997, pp. 31-82), e de Robert Fossier (*Enfance de l'Europe. XI^e-XII^e siècles. Aspects économiques et sociaux*, Paris, PUF, 2 vols., 1982, e *Villages et villageois au Moyen Age*, Paris, Christian, 1995. Entre os estudos sobre a sociedade feudal, distinguir-se-á o papel historiográfico da obra de Georges Duby, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise* (1953), Paris, EHESS, 1971; *L'économie rurale et la vie des campagnes* (1962), Paris, Flammarion, 1977; *Guerriers et paysans. VIII^e-XII^e siècles, premier essor de l'économie européenne* (1969), Paris, Gallimard, 1973, e de Pierre Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium et la Sabine du IX^e à la fin du XII^e siècle*, Rome, Ecole Française de Rome, 1973. Para um balanço crítico das pesquisas surgidas a partir da obra de Pierre Toubert, ver Etienne Hubert, *L'“incastellamento” en Italie centrale. Pouvoir, territoire et peuplement dans la vallée du Turano au Moyen Age*, Rome, Ecole Française de Rome, 2002 (B.E.F.A.R., 309). Remeto, igualmente, entre os trabalhos recentes, a Daniel Pichot, *Le village éclaté. Habitat et société dans les campagnes de l'Ouest au Moyen Age*, Rennes, P.U.R., 2002; Monique Bourin e Stéphane Boisselier (orgs.), *L'espace rural au Moyen Age. Portugal, Espagne, France (XII^e-XIV^e siècles)*, Rennes, P.U.R., 2002; Monique Bourin e Pascual Martínez Sopena (orgs.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI^e-XIV^e siècles). Réalités et représentations paysannes*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2004; Julien Demade, *Ponction féodale et société rurale en Allemagne du Sud (XI^e-XVI^e siècles). Essai sur la fonction des transactions monétaires dans les économies non-capitalistes*, tese de doutorado na Universidade de Strasbourg II, 2004, e Benoît Cursente (org.), *Habitats et territoires du Sud*, Paris, CTHS, 2004.

Sobre a aristocracia, remeto principalmente ao livro de Joseph Morsel, *L'aristocratie médiévale*, op. cit., bem como aos trabalhos citados de Georges Duby, em particular seu *Guillaume le Maréchal*, Paris, Fayard, 1984; Jean Flori, *L'Essor de la chevalerie (XI^e-XIII^e siècles)*, Genève, Droz, 1986; Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI-XV^e siècles*, Paris, PUF, 2 vols., 1996-2001. Sobre a guerra e a lógica da *faide* ver Dominique Barthélemy, *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, 2004, assim como Georges Duby, *La bataille de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1973, e Philippe Contamine, *La guerre au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1980. A interpretação do *fin'amors* retomada aqui (e na segunda parte, capítulo IV) é desenvolvida nos trabalhos de Anita Guerreau-Jalabert, notadamente “La culture courtoise”, in: Michel Sot, Jean-Patrice Boudet e Anita Guerreau-Jalabert, *Histoire culturelle de la France. I. Le Moyen Age*, Paris, Seuil, 1997, cap. 7.

Sobre a vassalidade, além das obras já citadas, ver sobretudo Jacques Le Goff, “Le rituel symbolique de la vassalité”, in: *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977. Faz-se referência aqui a Dominique Barthélemy, *L'ordre seigneurial, XI^e-XII^e siècles*, Paris, Seuil, 1990, e

“Qu'est-ce que le servage en France au XI^e siècle?”, *Revue Historique*, 187-2, 1992, pp. 235-84, e “La mutation de l'an 1100”, *Journal des Savants*, janeiro-junho de 2005, pp. 3-28.

Sobre a comunidade aldeã, além das obras citadas, ver Monique Bourin, *Villages médiévaux en Bas-Languedoc. Genèse d'une sociabilité (X^e-XIV^e siècles)*, Paris, L'Harmattan, 1987, e Monique Bourin e Robert Durand, *Vivre au village au Moyen Age. Les solidarités paysannes du XI^e au XIII^e siècle*, Rennes, P.U.R., 1984. Cito igualmente Edward P. Thompson, “The moral economy of the English crowd in the eighteenth century”, in: *Customs in common*, Londres, Merlin Press, 1991.

Sobre as cidades, o comércio e os mercadores, um acesso à ampla bibliografia é fornecido pelos artigos “Marchands” (P. Monnet) e “Ville” (Jacques Le Goff) do DROM. Além dos apontamentos sugestivos de Joseph Morsel, op. cit., duas introduções: Jacques Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, Paris, PUF, 1956, e Arsenio e Chiara Frugoni, *Storia di un giorno in una città medievale*, Rome-Bari, Laterza, 1997, e para grupos urbanos particulares, Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1957, e Jacques Rossiaud, *La prostitution médiévale*, Paris, Flammarion, 1988. Sobre a religião cívica, André Vauchez (org.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, Rome, Ecole Française de Rome, 1995. Faz-se referência também a José Luis Romero, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, México, Siglo XXI, 1979, 2 vols. (que desenvolve uma visão distinta daquela que é apresentada aqui), e Immanuel Wallerstein, *Capitalisme et économie-monde (1450-1640)*, Paris, Flammarion, 1980.

Sobre a realeza medieval, ver Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, reedição, Paris, Gallimard, 1983; Ernst Kantorowicz, *L'empereur Frédéric II*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1987; Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris, Gallimard, 1993; Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996; Jacques Le Goff, Eric Palazzo, Jean-Claude Bonne e Marie-Noël Colette, *Le sacré royal à l'époque de saint Louis*, Paris, Gallimard, 2001; Teófilo Ruiz, “Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Age”, *Annales ESC*, 1984, 3, pp. 429-53. Sobre a justiça, ver Peter Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1985, e as obras citadas mais abaixo de Jacques Chiffolleau (assim como seu artigo “Droit(s)” no DROM). Sobre as três ordens, Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978; Dominique Iogna-Prat, “Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels: l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX^e siècle”, *Annales ESC*, 1986, pp. 106-26, e “Ordre(s)”, no DROM.

Primeira parte, capítulo III (a Igreja)

O conceito de *Ecclesia*, como instituição englobante, é desenvolvido por Alain Guerreau (*Le féodalisme*, op. cit., e *L'avenir*, op. cit.). Leva-se bastante em consideração a análise de Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier, 1998. No que concerne à instituição eclesial e ao papado durante a Idade Média Central, ver também Agostino Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*, Paris, Seuil, 1996, e *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifácio VIII*, Rome, 1996, assim como Girolamo Arnaldi, “Eglise et papauté”, DROM. Sobre a noção medieval de fé, ver Jean Wirth, “La naissance du concept de croyance, XII^e-XVII^e siècles”, reeditado em *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 45, 1983, pp. 7-58. Faz-se referência também a Dominique Barthélemy, “La paix de Dieu dans son contexte (989-1041)”, retomado em *La mutation de l'an mil*, op. cit., pp. 297-361, e André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École Française de Rome, 1981.

Sobre as doações piedosas, ver Stephen White, *Custom, kinship and gifts to saints. The laudatio parentum in Estern France. 1051-1150*, Chapel Hill, 1988; Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1997, e Dominique Iogna-Prat, op. cit. A crítica do modelo do dom e contradom é aprofundada por Bartolomé Clavero, *La grâce du don*, op. cit., e sobretudo por Anita Guerreau-Jalabert, “*Caritas y don en la sociedad medieval occidental*”, *Hispania*, LX/1, 204, 2000, pp. 27-62 (para a discussão das análises de Marcel Mauss, ver Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996). Por outro lado, faz-se referência a Lester K. Little, *Benedictine maledictions. Liturgical Cursing in romanesque France*, Ithaca-Londres, 1993, e Patrick Geary, “*L'humiliation des saints*”, *Annales ESC*, 1979, pp. 27-42. Sobre os cistercienses, Georges Duby, *Saint Bernard. L'Art cistercien*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1976.

Sobre a Bíblia e a articulação escrito/oral, Brian Stock, *The implications of literacy. Written languages and models of interpretation in the eleventh and twelfth century*, Princeton, 1983; Pierre Riché e Guy Lobrichon (orgs.), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984; Beryl Smalley, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 1984; Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècles*, Paris, Cerf, 1999; Paul Zumthor, *La lettre et la voix. De la "littérature" médiévale*, Paris, Seuil, 1987, e a síntese proposta por Anita Guerreau-Jalabert, na *Histoire culturelle de la France*, op. cit.

Sobre a arquitetura românica e gótica, ver notadamente Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Minuit, 1967; Jean Gimpel, *Les bâtisseurs de cathédrales*, Paris, Seuil, 3^a ed., 1986, e Roland Recht, *Le croire et le voir. L'Art des cathédrales (XII^e-XV^e siècles)*, Paris, Gallimard, 1999.

Sobre Francisco e os franciscanos, Chiara Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turin, Einaudi, 1993, e Saint François d'Assise. *La vie d'un homme*, Paris, Noësis, 1997. Faço referência igualmente a Jacques Le Goff, “*Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale*”, *Annales ESC*, 1970, pp. 924-46. Sobre as universidades, ver Jacques Le Goff, *Les intellectuels*, op. cit., e, em último lugar, os trabalhos de Jacques Verger, *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes, PUR, 1999, assim como Franco Alessio, “*Scolastique*”, DROM, e Anita Guerreau-Jalabert, na *Histoire culturelle*, op. cit.

Sobre a confissão e a pregação, ver dentre uma ampla bibliografia, Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, “*Au XIII^e siècle, une parole nouvelle*”, in: Jean Delumeau (org.), “*Histoire vécue du peuple chrétien*”, Toulouse, Privat, 1979, I, pp. 257-79; *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XIV^e siècle*, Rome, École Française de Rome, 1981; Grupo de estudos de la Bussière, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Cerf, 1983; *L'aveu. Antiquité et Moyen Age*, Rome, École Française de Rome, 1986; Nicole Bériou, *L'Avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Études Augustiniennes, 2 vols., 1998; Jacques Berlioz e Marie-Anne Polo de Beaulieu (orgs.), *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, Paris, Champion, 1998. Faz-se igualmente referência aos trabalhos de André Vauchez, *La spiritualité de l'Occident médiéval (VIII^e-XII^e siècles)*, Paris, 1975; *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987, e de Alain Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, Cerf, 1984; *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, Paris, Belles Lettres, 1993.

Tratando-se das heresias e da “sociedade de perseguição”, ver Jacques Le Goff (org.), *Hérésies et sociétés*, Paris-La Haye, EHESS-Mouton, 1968; Arno Borst, *Les cathares*, Paris, Payot, 1974; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 a 1324*, Paris,

Gallimard, 1975; Robert Moore, *La persécution. Sa formation en Europe (xè-xiiiè siècles)*, Paris, Belles-Lettres, 1991; Monique Zerner (org.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, Centre d'Etudes Médiévales, 1998 (e "Hérésies", DROM); Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, op. cit.; Uwe Brunn, "Cathari, catharistae et cataphrygae: ancêtres des cathares du xiiè siècle?", *Heresis*, 36-37, 2002, pp. 183-200.

Sobre as "superstições" e as crenças folclóricas, ver sobretudo os trabalhos de Jean-Claude Schmitt, *Le saint lévrier. Guérisseur d'enfants depuis le xiiiè siècle*, Paris, Flammarion, 1979; "Les 'superstitions'", in: Jacques Le Goff e René Rémond (orgs.), *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, vol. 1, 1988, p. 419-551, e *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, assim como Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul (xviè-xviiè siècles)*, Paris, Flammarion, 1984; Michel Lauwers, "'Religion populaire', culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Age", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 82, 1987, pp. 221-58. Sobre as margens e o Carnaval, Claude Gaignebet e Marie-Christine Florentin, *Le Carnaval. Essai de mythologie populaire*, Paris, Payot, 1974; Aron Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Age*, Paris, Aubier, 1996; Mikhail Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970; Bruno Roy, *Une culture de l'équivoque*, Paris-Montréal, Champion-Presses de l'Université de Montréal, 1992; Michael Camille, *Images dans les marges. Aux limites de l'art médiéval*, Paris, Gallimard, 1997.

Sobre as relações entre judeus e cristãos, Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris, Cerf, 1990; Kenneth Stow, *Alienated minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Harvard, 1992; Maurice Kriegel, *Les juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, Hachette, 2ª ed., 1994; Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, op. cit.; Jean-Claude Schmitt, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, Seuil, 2003. Sobre a magia e a feitiçaria, além de alguns trabalhos já citados a propósito das "superstições", ver Norman Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age. Fantômes et réalités*, Paris, Payot, 1982; Brian Levack, *La grande chasse aux sorcières en Europe au début des Temps Modernes*, Seyssel, 1991; Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992; Jean-Patrice Boudet, "La genèse médiévale de la chasse aux sorcières", in: Nathalie Nabert (org.), *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1996, pp. 35-52; Jean-Claude Schmitt, "Sorcellerie", DROM.

Primeira parte, capítulo IV (Baixa Idade Média e colonização)

Para uma caracterização da Baixa Idade Média, faz-se referência a Joan Huizinga, *L'automne du Moyen Age*, Paris, Payot, 1980; Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480)*, Rome, École Française de Rome, 1980, e "La religion flamboyante (v. 1320-v. 1520)", in: Jacques Le Goff e René Rémond (orgs.), *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, vol. 2, 1988, pp. 11-183; Jean-Patrice Boudet, "Le bel automne de la culture médiévale", in: *Histoire culturelle de la France*, op. cit. Sobre a peste negra, Noël Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Paris-La Haye, Mouton, 2 vols., 1976; Elisabeth Carpentier, *Une ville devant la peste: Orvieto et la peste noire de 1348*, 2ª edição revista, Bruxelles, De Boeck, 1993, e *La peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*, Convegno del Centro di Studi sul Basso Medioevo di Todi, Todi, 1994. A apreciação de Robert Fossier encontra-se em *La société médiévale*, op. cit.

Sobre as evoluções deste período: Guy Bois, *Crise du féodalisme*, Paris, EHESS, 1976; Joseph Morsel, *La noblesse contre le prince. L'espace social des Thüngen à la fin du Moyen Age (Franconie, v. 1250-1525)*, Stuttgart, Thorbecke, 2000, e *L'aristocratie*, op. cit., assim como Alain Guerreau "Avant le Marché, les marchés: en Europe, XIII^e-XVIII^e siècles", *Annales HSS*, 2001, 6, pp. 1129-75. Sobre as revoltas do fim da Idade Média, Michel Mollat e Philippe Wolff, *Les révolutions populaires en Europe aux XIV^e et XV^e siècles* (1970), Paris, Flammarion, 1993; Alessandro Stella, *La révolte des Ciompi: les hommes, les lieux, le travail*, Paris, EHESS, 1993; Hugues Neveux, *Les révoltes paysannes en Europe. XIV^e-XVII^e siècles*, Paris, A. Michel, 1997.

Sobre os poderes políticos, ver Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989; Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles. Les Etats*, Paris, PUF, 1971; Jacques Krynen, *L'empire du roi*, op. cit.; Jean-Philippe Genet, "Etat", no DROM. Faz-se referência muito particularmente a Claude Gauvard, "De grâce especial". *Crime, Etat et société en France à la fin du Moyen Age*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2 vols., 1991. Para a definição de Estado utilizada aqui, Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

Faz-se referência igualmente a Jean-Philippe Genet e Bernard Vincent (orgs.), *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Paris-Madrid, Casa de Velázquez, 1986; Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age*, Paris, Cerf, 1988, e Jacques Chiffolleau, *Les justices du pape. Délinquance et criminalité dans la région d'Avignon au XIV^e siècle*, Paris, Presses de la Sorbonne, 1984. Sobre o nominalismo, ver Pierre Alféri, Guillaume d'Ockham. *Le singulier*, Paris, Minuit, 1989, e Alain de Libéra, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil, 1996.

No que diz respeito aos debates relativos à caracterização das sociedades coloniais americanas e do período moderno, faz-se referências a Michael Löwy, *El marxismo en América latina. Antología*, México, Era, 1982 (textos de Luís Vitale e Sergio Bagú); *Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo*, Madri, Akal, 1977 (textos de Luís Vitale, Sergio Bagú e André Gunder Frank); Ernesto Laclau, "Feudalismo y capitalismo en América Latina" (1971), in: *Modos de producción en América Latina, Cuadernos de Pasado y Presente*, 40, 1973, pp. 23-46; Juan Carlos Garavaglia, "Introducción", *ibid.*, pp. 7-21; Ciro Cardoso, "Sobre los modos de producción coloniales de América" (1973), *ibid.*, pp. 135-5, e "Introducción", in: Ciro Cardoso (org.), *México en el siglo XIX. Historia económica y de la estructura social*, México, Nueva Imagen, 1980, pp. 15-37; Ruggiero Romano, *Les conquistadores. Les mécanismes de la conquête coloniale*, Paris, Flammarion, 1972; Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521-1763*, México, Era, 1973; Marcello Carmagnani, *Formación y crisis de un sistema feudal. América latina del siglo XVI a nuestros días* (1974), México, Siglo XXI, 1976; Enrique Florescano (org.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América latina (1500-1975)*, México, FCE, 1979 (em particular, Ángel Palerm, "Sobre la formación del sistema colonial: apuntes para una discusión", pp. 93-127, autor do qual se consultará igualmente a coletânea *Antropología y marxismo*, México, CIESAS, 1999); Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez e Ruggiero Romano (orgs.), *Para una historia de América. 1. Las estructuras*, México, FCE- Colegio de México, 1999.

Para o contexto geral, além de Immanuel Wallerstein, op. cit., ver Eric Hobsbawm, *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, México, Siglo XXI, 1971 ("La crisis general de la economía europea en el siglo XVII", pp. 7-70); Pierre Vilar, *Crecimiento y desarrollo. Economía e historia. Reflexiones sobre el caso español*, Barcelona, Ariel, 1976; Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris, A. Colin, 1979, 3 vols.; Jean-Yves Grenier, *L'économie d'Ancien Régime. Un monde de l'échange et de l'incertitude*, Paris, A. Michel, 1996 (e a resenha

já citada de Alain Guerreau, “Avant le Marché, les marchés...”). Menciona-se igualmente Eric R. Wolf, *Europa y la gente sin historia* (1982), México, FCE, 1987.

Para as formas de exploração colonial, faz-se referência a Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973; Rodolfo Pastor, “El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos. Un sistema de explotación de sus orígenes a la crisis de 1810”, in: Woodrow Borah (org.), *El gobierno provincial de la Nueva España, 1570-1787*, México, UNAM, 1985, pp. 201-36; Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets-Colegio de México, 2002, e, para uma visão de conjunto, Murdo MacLeod, *Historia socio-económica de la América central española, 1520-1720*, Ciudad Guatemala, Piedra Santa, 1980; *Historia general de México*, México, Colegio de México, 2000; Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, FCE-Colegio de México, 2001.

Para situar a Igreja no sistema colonial, faz-se referência, dentre uma ampla bibliografia, a Robert Ricart, *La conquista espiritual de México*, México, Juspolis, 1947; Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1988, e *La guerre des images*, Paris, Fayard, 1990; Nancy Farriss, *La corona y el clero en el México colonial (1579-1821). La crisis del privilegio eclesiástico*, México, FCE, 1995; Felipe Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS, 1996, e *Nueva Ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México-Zamora, UNAM-Colegio de Michoacán, 1996; Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, México, FCE-UNAM, 1999; William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México-Zamora, Colegio de Michoacán-Colegio de México, 2 vols., 1999.

Sobre os cemitérios e os costumes funerários, ver Anne Staples, “La lucha por los muertos”, *Dialogos*, 13, 5, 1977, pp. 15-20; José Luis Galán Cabilla, “Madrid y los cementerios en el siglo XVIII: el fracaso de una reforma”, in: Equipo Madrid, *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*, Madrid, Siglo XXI, 1988; Ma. Dolores Morales, “Cambios en las prácticas funerarias. Los lugares de sepultura en la ciudad de México, 1784-1857”, *Historias*, 27, 1992, pp. 97-102; Elsa Malvido, “Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana”, in: Elsa Malvido, Grégory Pereira e Vera Tiesler (orgs.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, INAH-CEMCA, 1997, pp. 29-49; Alma Valdès, *Testamentos, muerte y exequias. Saltillo y San Estebán al despuntar el siglo XIX*, Saltillo, Universidad de Coahuila, 2000.

Segunda parte, capítulo 1 (o tempo)

Abordagens gerais sobre o tempo: Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. fr., Paris, EHESS, 1990; assim como *L'expérience de l'histoire*, trad. fr., Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1997; Norbert Elias, *Du temps*, Paris, Fayard, 1996. Também Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984; Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, México, FCE, 1994; Giorgio Agamben, *Infanzia e storia*, Turin, Einaudi, 1978.

Para o tempo medieval, os trabalhos decisivos são os de Jacques Le Goff, “Au Moyen Age: Temps de l'Eglise et temps du marchand” e “Le temps du travail dans la “crise” du XVI^e siècle: du temps médiéval au temps moderne”, in: *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1978, assim como Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites*, op. cit. Ver também Aron Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, e Hervé Martin, *Mentalités médiévales*, op. cit. Sobre Dioniso, o Pequeno, e a difusão da era cristã, Georges Declercq, *Anno Domini. Les origines de l'ère chrétienne*, Turnhout, Brepols, 2000. Sobre o

tempo litúrgico, Eric Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Age*, Paris, Aubier, 2000. Sobre a Igreja e a usura, Jacques Le Goff, *La bourse et la vie*, Paris, Hachette, 1986, e Bartolomé Clavero, *La grâce du don*, op. cit. Sobre as idades da vida, Elizabeth Sears, *The ages of man*, Princeton, 1986, e Agostino Paravicini Bagliani, “Ages de la vie”, no DROM. Sobre a historiografia medieval, Bernard Guenée, *Histoire et culture historique au Moyen Age*, Paris, Aubier, 1991 (e “Histoire”, no DROM). Sobre a escatologia e o milenarismo, ver Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 1983; Guy Lobrichon, “Jugement dernier et Apocalypse”, retomado em *La Bible au Moyen Age*, Paris, Picard, 2005; Claude Carozzi, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris, Aubier, 1999; Bernhard Töpfer, “Eschatologie et millénarisme”, no DROM; *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Age au XX^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2002, assim como, para os prolongamentos modernos e contemporâneos, Eric Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Ariel, 1983; Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, México, Era, 1985.

Segunda parte, capítulo II (o espaço)

Neste capítulo, recorre-se ao quadro interpretativo elaborado por Alain Guerreau, notadamente em “Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen”, in: Neithard Bulst, Robert Descimon e Alain Guerreau (orgs.), *L'Etat ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, EHESS, 1996, pp. 85-101; “Le champ sémantique de l'espace dans la vita de saint Maieul (Cluny, début du XI^e siècle)”, *Journal des Savants*, 1997, pp. 363-419 e “Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale: struttura e dinamica di uno ‘spazio’ specifico”, in: Enrico Castelnuovo e Giuseppe Sergi (orgs.), *Arti e Storia nel Medioevo. I. Tempi, Spazi, Istituzioni*, Turin, Einaudi, 2002, pp. 201-39, e “Chasse”, no DROM (assim como “Avant le Marché”, artigo já citado). Ver também Paul Zumthor, *La mesure du monde*, Paris, Seuil, 1993, e, para a história do conceito de espaço, M. Jammer, *Concepts of space. The history of theories of space in physics*, Cambridge, Harvard University Press, 2^a ed., 1970.

Sobre o cemitério e as práticas funerárias, ver (além da síntese proposta por Alain Guerreau) Michel Fixot e Elizabeth Zadora-Rio (orgs.), *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994; Cécile Treffort, *L'Eglise carolingienne et la mort*, Lyon, PUL, 1997; Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1997, e *Naissance du cimetière. Espace sacré et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005. Faz-se referência igualmente aos estudos de Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*; Claude Gauvard, “De grâce especial”, e de Jacques Chiffolleau, *La comptabilité* (assim como sua própria reformulação crítica em “Note sur le polycentrisme religieux urbain à la fin du Moyen Age”, in: Patrick Boucheron e Jacques Chiffolleau (orgs.), *Religion et société urbaine au Moyen Age. Etudes offertes à Jean-Louis Biget*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2000, pp. 227-52).

Sobre a rede de peregrinações, um modelo de análise foi proposto por Alain Guerreau, “Les pèlerinages du Mâconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace”, *Ethnologie française*, 12, 1982, pp. 7-30; ver igualmente Denis Bruna, *Enseignes de pèlerinages et enseignes profanes (Catalogue du Musée National du Moyen Age)*, Paris, RMN, 1996; Denise Péricart-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Age*, Paris, PUF, 2000, e Michel Sot, “Pèlerinage”, no DROM. Para a constituição da geografia sagrada medieval, Sofia Boesch-Gajano e Lucetta Scaraffia (orgs.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turin, Rosenberg,

1990. Sobre as relíquias, ver Patrick Geary, *Le vol des reliques au Moyen Age*, Paris, Aubier, 1993, e Edina Bozoky e Anne-Marie Helvetius (orgs.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, Brepols, 1999.

Sobre a eucaristia, ver principalmente Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 2ª ed., Paris, Aubier, 1949, e Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, 1992.

Sobre as viagens, o Oriente e o saber geográfico, ver William Randles, *De la terre plate au globe terrestre*, Paris, A. Colin, 1980 (*Cahiers des Annales*, 38); Claude Kappler, *Monstres, démons et merveilles*, Paris, Payot, 1980; Michel Mollat, *Les explorateurs du XIII^e au XVI^e siècle. Premiers regards sur les mondes nouveaux*, Paris, 1984; Rudolf Wittkower, *L'Orient fabuleux*, Paris, Thames and Hudson, 1991; Paul Zumthor, *La mesure du monde*, op. cit., e os trabalhos de Patrick Gautier Dalché, notadamente *La Descriptio mappe mundi de Hugues de Saint-Victor*, Paris, Études Augustiniennes, 1988. Faz-se referência igualmente a Hanna Zaremska, *Les bannis au Moyen Age*, Paris, Aubier, 1996 (prefácio de Claude Gauvard).

Segunda parte, capítulo III (as dualidades morais)

Sobre os vícios e as virtudes, ver os trabalhos de Carla Casagrande e Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*, Paris, Aubier, 2003, e *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris, Cerf, 1991; ver igualmente Mireille Vincent-Cassy, “L'envie au Moyen Age”, *Annales ESC*, 35, 1980, pp. 253-71. Sobre Satã, ver Jeffrey B. Russell, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1984, assim como meu artigo “Diable”, no DROM.

As pesquisas sobre o além foram renovadas pelos trabalhos de Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981; devem ser mencionados igualmente Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou*, op. cit., e Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994. Neste capítulo, faz-se referência a Eric Auerbach, *Studi su Dante*, 1984, e *Figura*, 1993.

Para uma bibliografia mais detalhada, eu me permito remeter a Jérôme Baschet, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècles)*, Rome, E.F.R., 1993, e *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000 (assim como “Jugement de l'âme, Jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement?”, *Revue Mabillon*, 6, 1995, pp. 159-203, e “I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà”, in: Enrico Castelnuovo e Giuseppe Sergi (orgs.), *Arti e storia nel Medioevo. I. Tempi, Spazi, Istituzioni*, Turin, Einaudi, 2002, pp. 317-47). Serão mencionados igualmente Christian Trottman, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, E.F.R., 1995, e Yves Christe, *L'Apocalypse de Jean*, Paris, Picard, 1997.

No que concerne aos lugares intermediários, além do livro já citado de Jacques Le Goff, ver seu artigo “Les limbes”, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 34, 1986, pp. 151-73; Anca Bratu, *Images d'un nouveau lieu de l'au-delà: le purgatoire. Emergence et développement (c. 1250-c. 1500)*, ainda inédito; Michelle Fournié, *Le ciel peut-il attendre? Le culte du purgatoire dans le midi de la France (vers 1320-vers 1520)*, Paris, Cerf, 1997. Para o limbo das crianças, ver Didier Lett, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Age (XII^e-XIII^e siècles)*, Paris, Aubier, 1997. Faz-se também referência, neste capítulo, às obras de Peter Brown, *L'Essor*, Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, Jacques Chiffolleau, *La comptabilité*, assim como a Elie Konigson, *L'espace théâtral médiéval*, Paris, CNRS, 1975.

A dualidade espiritual/corporal foi posta em relevo e articulada em seus diversos aspectos por Anita Guerreau-Jalabert, “*Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale*”, in: Françoise Héritier-Augé e Elisabeth Copet-Rougier (orgs.), *La parenté spirituelle*, Paris, Archives Contemporaines, 1996, pp. 133-203 (assim como nos trabalhos citados). Propus uma primeira síntese das questões tratadas aqui em Jérôme Baschet, “*Ame et corps dans l’Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme*”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2000, 112, pp. 5-30. Além do estudo particularmente notável de Peter Brown, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1995, faz-se referência a Edouard-Henri Weber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991; Jacques Le Goff, “Anima”, *Enciclopedia dell’Arte Medievale*, Rome, 1991, I, pp. 798-804, e *L’imaginaire*, op. cit.; Carla Casagrande e Silvana Vecchio (orgs.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florence, Ed. del Galluzzo, 1999, e Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites*, op. cit. (e “Corps et âme”, no DROM). Cita-se também Marie-Dominique Chenu, *Saint Thomas d’Aquin et la théologie*, Paris, Seuil, 1959.

Sobre a concepção dos corpos gloriosos, ver Caroline W. Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, Nova York, Columbia University Press, 1995. Sobre o anjo da guarda, cf. P. Faure, “L’homme accompagné. Origine et développement du thème de l’ange gardien en Occident”, *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 28, 1997, pp. 199-216; para o diabo pessoal, Jérôme Baschet, “Diable”, no DROM.

Sobre o corpo eclesial, Henri de Lubac, *Corpus mysticum*, op. cit.; Yves Congar, *L’Eglise de saint Augustin à l’époque moderne*, Paris, 1970, e “Homo spiritualis”, in: *Études d’ecclesiologie générale*, Londres, Variorum Reprints, 1983. Sobre a imagem de Cristo morto, Marie-Christine Sepière, *L’image d’un Dieu souffrant. Aux origines du crucifix*, Paris, Cerf, 1994. Sobre as fadas, Anita Guerreau-Jalabert, “Fées et chevalerie. Observations sur le sens social d’un thème dit merveilleux”, in: *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, Paris, Sorbonne, 1995, pp. 133-50, e “Des fées et des diables. Observations sur le sens des récits ‘mélusiniens’ au Moyen Age”, in: Jeanne-Marie Boivin e Proinsias MacCana (orgs.), *Mélusines continentales et insulaires*, Paris, Champion, 1999, pp. 105-37.

Para uma análise completa da imagem da alma de Tomás de Aquino, cf. Jérôme Baschet e Jean-Claude Bonne, “La chair de l’esprit (à propos d’une image insolite de Thomas d’Aquin)”, in: *L’ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 193-221.

Para as comparações com o domínio mesoamericano, ver Pedro Pitarch Ramón, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996; Esther Hermitte, *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporaneo* (1970), 2ª ed., Tuxtla Gutierrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992; Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1965; Mario H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, San Cristobal de las Casas, UNACH, 1985; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (1980), 3ª ed., México, UNAM, 1989. Faz-se referência igualmente a Jean-Pierre Vernant, “Corps obscur, corps éclatant”, in: *Corps des Dieux, Le temps de la réflexion*, VII, Paris 1986, pp. 19-45.

X Segunda parte, capítulo V (parentesco)

A abordagem apresentada aqui é bastante tributária dos trabalhos de Anita Guerreau-Jalabert, “Sur les structures de parenté dans l’Europe médiévale”, in: *Annales ESC*, 1981, 6, pp. 1028-

49; “La parenté dans l’Europe médiévale et moderne: à propos d’une synthèse récente”, *L’Homme*, 29, 1989, pp. 69-93; “El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio”, in: Reyna Pastor (org.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la edad media y moderna*, Madri, C.S.I.C., 1990, pp. 85-105; “*Spiritus et caritas*”, artigo já citado; “*Nutritus/oblatus*: parenté et circulation d’enfants au Moyen Age”, in: Mireille Corbier (org.), *Adoption et fosterage*, Paris, De Boccard, 1999, pp. 263-90, (e “Parenté”, no DROM). Faz-se referência também a André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Ségalen e Françoise Zonabend (orgs.), *Histoire de la famille*, t. 1: *Mondes lointains, mondes anciens*, Paris, A. Colin, 1986; Dominique Barthélemy, “Parenté”, in: Georges Duby (org.), *Histoire de la vie privée*, t. 2, Paris, Seuil, 1985, pp. 96-161; Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981; Jack Goody, *L’évolution de la famille et du mariage en Europe* (1983), trad. fr., Paris, A. Colin, 1985, e *Famille et mariage en Eurasie*, trad. fr., Paris, PUF, 2000; Joseph H. Lynch, *Godparents and kinship in Early Medieval Europe*, Princeton University Press, 1986; Christiane Klapisch-Zuber, *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l’Italie de la Renaissance*, Paris, EHESS, 1990, e *L’ombre des ancêtres. Essai sur l’imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, Fayard, 2000; Didier Lett, *Famille et parenté dans l’Occident médiéval. vè-xvè siècles*, Paris, Hachette, 2000. Cito igualmente Robert Moore, *La première révolution*, op. cit.

Mais especificamente, sobre as atitudes cristãs em relação ao casamento e à sexualidade, ver Peter Brown, *Le renoncement à la chair*, op. cit.; Jean Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris, Cerf, 1987; Elaine Pagels, *Adam, Eve et le serpent*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1989; Pierre Toubert, “La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens” e “L’institution du mariage chrétien de l’Antiquité à l’an mil”, retomados em *L’Europe dans sa première croissance. De Charlemagne à l’an mil*, Paris, Fayard, 2004, pp. 249-320.

Sobre o parentesco espiritual e a *caritas*, ver os trabalhos já citados de Anita Guerreau-Jalabert, assim como Agnès Fine, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard, 1994, e Caroline W. Bynum, *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, California University Press, 1982. Sobre as confrarias, G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Roma, Herder, 1977, e Catherine Vincent, *Les confréries médiévales dans le Royaume de France, XIIIè-xvè siècles*, Paris, A. Michel, 1994.

Diversos pontos abordados neste capítulo, e notadamente aqueles que concernem ao parentesco divino, são expostos de maneira mais profunda e com referências bibliográficas mais completas em Jérôme Baschet, *Le sein du père*, op. cit. Sobre a Virgem e seu culto, Marie-Louise Thérél, *Le triomphe de la Vierge-Eglise. Sources historiques, littéraires et iconographiques*, Paris, CNRS, 1984; Dominique Iogna-Prat, Eric Palazzo e Daniel Russo (orgs.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996; Marielle Lamy, *L’Immaculée conception. Etapes et enjeux d’une controverse au Moyen Age (XIIè-XVè siècles)*, Paris, Etudes Augustiniennes, 2000. Sobre a Trindade, ver François Boespflug e Yolanta Zaluska, “Le dogme trinitaire et l’essor de son iconographie en Occident de l’époque carolingienne au IVè Concile de Latran”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 37, 1994, pp. 181-240, e François Boespflug, *La Trinité dans l’art d’Occident (1400-1460)*, Strasbourg, PUS, 2000.

Faz-se igualmente referência a Pierre Legendre, *Leçons IV. L’Inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985, assim como a Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, op. cit.

Neste capítulo, faz-se referência particularmente aos trabalhos de Jean-Claude Schmitt, notadamente *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Age*, Paris, Gallimard, 2002, (e “Image”, no *DROM*), e aos de Jean-Claude Bonne, notadamente *L’art roman de face et de profil. Le tympan de Conques*, Paris, Le Sycomore, 1984; “Entre ambiguïté et ambivalence. Problématique de la sculpture romane”, *La part de l’œil*, 8, 1992, pp. 147-64; “Les ornements de l’histoire”, *Annales HSS*, 1996, 1, pp. 37-70 e “Images du sacré”, in: *Le sacré royal*, op. cit. Eu me permito também remeter ao meu artigo “Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie”, in: *Annales HSS*, 1996, 1, pp. 93-133.

Para uma visão geral sobre as imagens medievais e os problemas de método: Emile Mâle, *L’art religieux du XIII^e siècle. Etude sur l’iconographie du Moyen Age et sur ses sources d’inspiration* (1898), 8^a ed., Paris, A. Colin, 1948; Erwin Panofsky, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l’art d’Occident* (1960), Paris, Flammarion, 1976, e *Les primitifs flamands* (1953), Paris, Hazan, 1992; Pierre Francastel, *La figure et le lieu*, Paris, Denoël, 1967; Meyer Schapiro, *Words and pictures*, Paris-La Haye, Mouton, 1973; *Romanesque art. Selected papers*, Londres, Chatto and Windus, 1977, e *Style, artiste et société*, Paris, Gallimard, 1982; Hans Belting, *L’image et son public au Moyen Age* (1981), Paris, 1998, et *Image et culte. Une histoire de l’art avant l’époque de l’art* (1990), Paris, Cerf, 1998; Jean Wirth, *L’image médiévale. Naissance et développements (VI^e-XV^e siècles)*, Paris, Klincksieck, 1989, et *L’image à l’époque romane*, Paris, Cerf, 1999; Jérôme Baschet e Jean-Claude Schmitt (orgs.), *L’image. Fonctions et usages des images dans l’Occident médiéval, Cahiers du Léopard d’Or*, 5, Paris, Léopard d’Or, 1996 (notadamente os artigos de J. Wirth, D. Rigaux, G. Ortalli, M. Pastoureau e J.-C. Bonne aos quais se faz referência aqui); Herbert L. Kessler, *Spiritual Seeing. Picturing God’s invisibility in Medieval Art*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 2000, e *Medieval Art*, Toronto, Broadview Press, 2004.

Outros pontos mais específicos são tratados por Otto Pächt, *L’enluminure médiévale*, Paris, Macula, 1997; Enrico Castelnuovo, *Vetrata medievali*, Turin, Einaudi, 1994; François Boespflug e Nicolas Lossky (orgs.), *Nicée II. Douze siècles d’images religieuses*, Paris, Cerf, 1987; Michael Camille, *The gothic idol. Ideology and image-making in Medieval Art*, Cambridge University Press, 1989; Jean Wirth, “L’apparition du surnaturel dans l’art du Moyen Age”, in: *L’image et la production du sacré*, Françoise Dunand, Jean-Michel Speser e Jean Wirth (orgs.), Paris, Klincksieck, 1991, pp. 139-64; Otto K. Werckmeister, “The lintel fragment representing Eve from Saint-Lazare, Autun”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 35, 1972, pp. 1-30; Jérôme Baschet, *Lieu sacré, lieu d’images. Les fresques de Bominaco (Abruzzes, 1263). Thèmes, parcours, fonctions*, Paris-Roma, La Découverte-École Française de Rome, 1991.

Quanto à perspectiva, ver Erwin Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, trad. fr., Paris, Minuit, 1975; Jean-Claude Bonne, “Fond, surfaces, support (Panofsky et l’art roman)”, in: *Cahiers pour un temps: Erwin Panofsky*, Paris, Centre Pompidou, 1983, pp. 117-34, e Hubert Damisch, *L’origine de la perspective*, Paris, Flammarion, 1987.

Para as referências ao mundo americano, Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, Edmundo O’Gorman (org.), México, UNAM, 2 vols., 1967; Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1973; Serge Gruzinski, *La guerre*, op. cit.; Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios del sagrado*, México, Conaculta, 1992. Faz-se igualmente referência a Jean-Pierre Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979; Élie Konigson, *L’espace théâtral*, op. cit., e Eric Auerbach, *Figura*, op. cit.

Conclusão

Além das obras mencionadas na introdução e aquelas já citadas de Immanuel Wallerstein, Eric Wolf et Jack Goody (*Famille et mariage en Eurasie*), faz-se referência a Nestor Capdevila, *Las Casas. Une politique de l'humanité*, Paris, Cerf, 1998; Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905), Paris, Flammarion, 2000; Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 2^a ed., 1996; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985; Michael Mann, *The sources of social power*, vol. 1, Cambridge, 1986; Perry Anderson, *Campos de batalla*, Barcelone, Anagrama, 1998; Fernand Braudel, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1988; Marc Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1966; Nathan Wachtel, *Le retour des ancêtres*, Paris, Gallimard, 1990; Bartolomé de Las Casas, *Apologética*, op. cit.; Walter Benjamin, "Thèses sur la philosophie de l'histoire", *Essais* 2, Paris, Denoël, 1971; Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960.

CRÉDITOS DAS FIGURAS

1. Stiftsbibliothek, St. Gallen; 2. Kunsthistorisches Museum, Viena; 4. Glasgow University Library, Department of Special Collections; 6. National Gallery, Londres; 7. Domkapitel, Aachen, foto Ann Münchow; 9. Bridgeman/Giraudon; 10. Foto Scala, Florença; 12. Bridgeman/Giraudon; 13. Foto Scala, Florença; 16. Foto Yann Arthus-Bertrand/ALTITUDE; 20. Réunion des Musées Nationaux, Paris; 21. Foto Scala, Florença; 22. Bibliothèque Nationale de France, Paris; 23. The Bodleian Library, University of Oxford; 24. Bibliothèque Royale de Belgique, Bruxelas; 25. Musée du Petit Palais, Avignon; 27. Bridgeman/Giraudon; 30. Biblioteca Nacional, Madri; 31. Com permissão do Syndics of Cambridge University Library; 32. Bibliothèque Nationale de France, Paris; 33. Bibliothèque Nationale de France, Paris; 34. Bibliothèque Nationale de France, Paris; 35. Bridgeman/Giraudon; 38. Musée Pierre de Luxembourg, Villeneuve-lès-Avignon; 39. Bibliothèque Nationale de France, Paris; 40. Bibliothèque Nationale de France, Paris; 41. Bayerische Staatsbibliothek, Munique; 46. Beinecke Library, Yale University; 49. Paris, Musée National du Moyen Âge Foto RMN, Gérard Blot; 50. Autun, Musée Rolin cliché S. Prost; 52. Österreichische Nationalbibliothek, Bildarchiv d. öNB, Viena; i-vii. Serge Bonin, em Robert S. Lopez, *Naissance de l'Europe*, Orléans, Armand Colin, 1962; xi. Benoit Cursente, em Michel Fixot e Elisabeth Zadora-Rio (orgs.), *L'environnement des églises et la topographie des campagnes médiévales*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.

ÍNDICE REMISSIVO

- Abad y Queipo, 287
 abássidas, 82
 Abbon de Fleury, 99, 315, 332
 Abd al-Malik, 81
 Abd al-Rahman, 82
 Abel, 499
 Abelardo, 214, 216, 217, 271, 389, 393, 442
 Abraão, 158, 316, 343, 390, 402, 403, 499, 512, 513
 Açores, 263
 Adalberon de Laon, 166
 Adão, 258, 315, 316, 375, 376, 382, 402, 404, 449, 498
 Ademar, 93
 Adriano I, papa, 483
 Adson de Montier-en-Der, 331, 386
 Afeganistão, 83
 África, 50, 54, 79, 81, 82, 94, 366, 369, 370, 454, 532, 540
 Agar, 90
 aglábidas, 82
 Agobardo, 74
 Agostinho, santo, 19, 56, 62, 63, 65, 67, 68, 212, 222, 224, 227, 239, 316, 317, 318, 322, 323, 329, 331, 333, 341, 342, 358, 359, 360, 364, 365, 375, 376, 382, 388, 393, 395, 402, 403, 410, 412, 415, 418, 440, 441, 444, 447, 448, 459, 461, 463, 466, 473, 502, 506, 510, 511, 528, 533, 544
 Aimon de Auxerre, 166
 aiúbida, 82
 Aix, 37, 76, 77, 87
 Aix-la-Chapelle, 37, 70, 78, 87, 319
 Alain de Lille, 167, 219
al-Andalus, 82, 84, 90
 Alarcos, 91
 Alba, 326
 Alberico, 391
 Alberti, Leon, 519
 Alberto, o Grande, 28, 216, 367, 486
 Albi, 225
 Alcuíno, 74, 77, 421
 Alemanha, 111, 130, 144, 147, 157, 254, 282, 354
 Alexandre de Halès, 216
 Alexandre II, papa, 450
 Alexandre III, papa, 367
 Alexandre IV, papa, 215, 240
 Alexandre Neckam, 263
 Alexandre VI, papa, 359
 Alexandria, 64, 65, 306, 424, 464
 Alfonso IX, rei, 199
 Alfonso VI, rei, 91
 Alfonso X, dito Alfonso, o Sábio, 89, 158, 162, 179, 304
 Ali (genro de Maomé), 82
 al-Mansur, 82, 90
 almôades, 82
 almorávidas, 82, 91
 Alpes, 82, 86, 144, 223, 263, 404
 Álvaro Pelayo, 195
 Amalário de Metz, 167, 359
 Amalfi, 144

Amboise, Concordata de, 270
 Ambrósio, santo, 63, 364, 380, 423, 481
 América, 17, 18, 21, 30, 33, 45, 46, 247, 274, 275, 276, 278, 282, 283, 296, 348, 455, 540, 549
 Amiano Marcelino, 75
 Amiens, 203, 205, 352
 Amsterdã, 261
 Ana de Bretanha, 267
 Ana, santa, 471
 Anacleto II, papa, 238
 Anatólia, 79, 80, 83
 Andes, 295
 Andrea di Bonaiuto, 211
 Andrea, Giovanni, 25
 Angers, 329, 487, 502, 503
 Angilberto, 77
 Ânglia Oriental, 51
 Anjou, 160, 161, 267, 327
 Ansel, 400
 Anselmo de Canterbury, 215, 418
 Antioquia, 65, 93, 144
 Antonino de Florença, 494, 495
 Antônio, santo, 20, 40, 103, 151, 181
 Apúlia, 52, 497
 Aquéia, 96
 Aquitânia, 50, 51, 120, 160, 161, 184
 Aragão, 27, 84, 89, 90, 91, 92, 111, 114, 115, 162, 238, 257, 270, 272
 Arculfe, 89
 Arena (capela), 313
 Aristóteles, 84, 85, 216, 271, 316, 339, 371, 416, 444, 530
 Árius, 180, 464
 Arles, 66, 144, 354
 Armagnacs, 250
 Armórica, 51, 57
 Arnaldo de Brescia, 228
 Arnaldo de Ratisbona, 321
 Arnaldo de Vilanova, 332
 Arnolfini, Giovanni, 41
 Arras, 223, 364, 365, 484, 509
 Artois, 143
 Artur, rei, 120
 Ásia, 28, 50, 81, 367, 369, 370, 371, 540
 Assis, 499
 Atenas, 96
 Atlântico, 29, 32, 81, 461
Aucassin e Nicolette, 400
 Augsburg, 260, 370
 Augusto, imperador romano, 79, 314
 Autun, 172, 498, 499, 512
 Auxerre, 400
 Averno, 84
 Avicena, 84
 Avignon, 40, 249, 251, 263, 269, 353, 362, 500, 506, 518
 Azincourt, 250
 Babilônia, 151, 251, 316, 331
 Bacon, Roger, 367
 Bagdá, 82, 83
 Balcãs, 79, 83, 94
 Balduino de Lannoy, 414
 Balduino I, rei, 93
 Baleares, 92, 144
 Ball, John, 258
 Báltico, 144
 Bar, 144
 Barcelona, 90, 91, 156, 238, 260
 Bardi, 149, 261, 266
 Bari, 79
 Basileia, Concílio de, 269, 472
 Basílio I, papa, 79
 Basílio II, papa, 79, 80
 Baviera, 271
 Bayeux, 116
 Beatriz, 442
 Beatus de Liébana, 330, 466
 Beauvais, 205, 326, 327, 491
 Beda, o Venerável, 62, 303, 315, 326, 331, 370, 389
 Begon III, 200
 Beirute, 93
 Bento Biscop, 486
 Bento, são, 66, 72, 185, 189, 461
 Benzo, 326
 Berengário de Tours, 360
 Bernardino de Siena, 273
 Bernardo de Angers, 487, 502, 503
 Bernardo de Chartres, 321
 Bernardo de Claraval, 189
 Bernardo de Fontcaude, 225

Berry (João de França, duque de), 176, 256, 268, 368
 Béziers, 226
 Bizâncio, 71, 79, 80, 81, 89, 90, 94, 95, 97, 144, 167, 184, 245, 367, 460, 494, 500, 533, 540
 Boa Esperança, cabo da, 263
 Boaventura, são, 208, 210, 216, 416, 419, 514
 Boccaccio, Giovanni, 248
 Boécio, 20, 324, 415
 Boêmia, 57, 89, 183, 264, 265, 272, 335, 355
 Boemundo de Tarento, 93
 Bolonha, 149, 214
 Bominaco (monastério), 310
 Bonifácio VIII, papa, 195, 240, 334, 353, 422
 Bonifácio, são, 68
 Borgonha, 86, 157, 185, 241, 267, 268, 354, 368, 414
 Bourbon, 268, 287, 292, 497
 Bourges, 197, 198, 202, 203, 250, 260, 262, 270
 Bourguignons, 250
 Bouvines, 113, 161
 Bradwardine, Tomás, 371
 Brandão, são, 391
 Bretanha, 62, 160, 267
 Bruges, 41, 146
 Brunelleschi, 41, 519
 Brunetto Latini, 370
 Bruno, Giordano, 371
 Buffalmacco, Buonamico, 253, 397, 398
 Bulgária, 79
 Burgos, 203, 354

 Calábria, 52, 79, 334
 Calcedônia, 424
 Caleruega, 210
 Calisto II, papa, 191
 Calvário, 500, 513
 Cambridge, 215, 363
 Campo-Santo de Pisa, 253, 397, 398
 Canadá, 52
 Canárias, 29, 263
Canção de Rolando, 70, 92, 118
 Canossa, 191
 Canterbury, 203, 257, 261
 Cápua, 162
 Caracala, imperador, 489
 Caraiñas, 26, 283
 Carlos de Navarra, 257
 Carlos III da Espanha, 287, 288, 291
 Carlos Magno, 37, 62, 70, 71, 73, 74, 76, 77, 78, 86, 90, 94, 123, 145, 174, 270, 324, 455, 466, 483, 484
 Carlos Martel, 51, 69, 455
 Carlos Quinto (da Espanha), 28
 Carlos V, o Sábio, 183, 256, 265, 311
 Carlos VII da França, 250, 261, 266, 327
 Carlos VIII, rei, 267, 270
 Carlos, o Gordo, 77
 carolíngios, 51, 69, 72, 74, 75, 76, 78, 157, 245, 441, 450, 490, 494
 Casaquistão, 94
 Cassiodoro, 66
 Castela, 27, 89, 90, 91, 92, 145, 148, 150, 157, 158, 162, 187, 210, 238, 254, 257, 264, 265, 270, 303, 348, 454
 Castres, 225
 Catalunha, 84, 124, 136, 197, 342
 Catarina de Siena, santa, 210
 Cenami, Giovanna, 41
 Cerulário, Miguel, 95
 Cesário de Arles, 68
 Ceuta, 263
 Cézeracq, 343
 Champagne, 121, 144, 145, 148, 157, 257, 349
 Chartres, 163, 203, 205, 422, 490
 Chaucer, Geoffrey, 261
 Chauliac, Guy de, 248
 Chenalho, 418
 Chiapas, 17, 335, 418, 419, 479, 505
 Childerico, 54, 70
 China, 21, 263, 355, 367, 369, 536
 Chipre, 79, 93
 Chrétien de Troyes, 121
 Chrodegang de Metz, 72
 Cícero, 75, 77, 328, 377
 Cidade do México, 289, 292, 504
 Cirilo, são, 80
 Clara de Assis, santa, 212
 Cláudio de Turim, 484

Clemente de Alexandria, 459
 Clemente V, papa, 251, 362
 Clemente VI, papa, 506
 Clermont, 55, 92, 119, 202, 487, 502
 Clotário, 51, 113
 Clóvis, 51, 54, 61, 70, 158
 Cluny, 99, 170, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 261, 332, 353, 354, 365, 395
 Cnut, 51
Codex Calixtinus, 354
 Coimbra, 90
 Colombano, são, 66
 Colombo, Cristóvão, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 263, 284, 370, 371, 540, 542, 543
 Colônia, 50, 146, 224, 487
 Colonna, 149
 Comitan, 479
 Commynes, Filipe de, 327
 Comnenos, 80
 Compostela, 38, 148, 353, 354, 355, 357, 397, 497
 Conques, 200, 354, 390, 397, 487, 489, 490, 502
 Conrado II, 86
 Conrado III, 93
 Constança, Concílio de, 251, 272, 335
 Constantino, imperador, 60, 61, 62, 67, 72, 79, 81, 94, 196, 222, 245, 352, 423, 425, 484, 487
 Constantino, o Africano, 84
 Constantinopla, 33, 34, 54, 65, 71, 78, 79, 80, 83, 84, 94, 95, 96, 270, 423
 Córdoba, 82, 83, 90, 92
 Cortés, 28, 32, 86, 284, 541, 542, 543
 Cosmas Indicopleustas, 370
 Cosroés II, 352
 Crécy, 250
 Creta, 79, 96
 Cristóvão, são, 497
 Cuba, 29, 543
 Dagoberto, 51
 Damasco, 79, 81, 83
 Damietta, 93
 Daniel, 512
 Dante Alighieri, 271, 310, 313, 374, 375, 391, 396, 399, 403, 442
 Datini, Francesco, 260, 261
 Descartes, 20, 44, 443, 520
 Diana, 239
 Dias, Bartolomeu, 263
 Díaz del Castillo, Bernal, 283
 Dinamarca, 63, 89
 Dinan, 116
 Diocleciano, imperador, 79, 302
 Dioniso, o Pequeno, 302, 306, 332
 Djerba, 90
 Domingo de Guzmán, 210
 Domingo, são, 211, 461, 499
 Domo do Rochedo, 81
 Dorestad, 73
 Douro, 90, 145
 Drythelm, 391
 Duns Scot, John, 271
 Duran, Diego, 541
 Durham, 201
 Ebstorf, 369, 370
 Echternach, 62
 Éden, 402, 440
 Edessa, 93
 Eduardo III da Inglaterra, 250, 266
 Eduardo, o Confessor (santo), 362, 363
 Edwin, rei, 62
 Éfeso, 423, 470
 Eginhardo, 77, 324, 449
 Egito, 79, 81, 82, 93, 94, 377, 411
 Eleonora de Aquitânia, 160
 Elipando, 466
 Éon de l'Étoile, 334
 Érico, o Vermelho, 52
 Escandinávia, 52, 54, 63, 105
 Escócia, 51, 486
 Espanha, 27, 31, 32, 33, 34, 50, 52, 53, 61, 63, 65, 68, 74, 81, 82, 83, 84, 90, 91, 105, 238, 287, 289, 290, 291, 303, 335, 354, 465
 Essex, 51
 Estella, 354
 Estevão de Bourbon, 219, 229, 435
 Estevão de Tournai, 154
 Estevão I, rei, 62
 Estevão Tempier, 216, 417
 Estrabão, 517

Estrasburgo, 205
 Etelberto, 53, 62
 Etiópia, 367
 Etna, 391
 Eudes de Sully, 361
 Eurásia, 454
 Eusébio de Cesaréia, 315, 331, 423
 Eva, 258, 375, 376, 382, 402, 404, 449, 498, 499

 Fanjeaux, 212
 Farfa, 82
 Fasani, Raniero, 332
 fatímidas, 82
 Fausto, 382
 Fé, Santa, 397, 487, 488, 489, 503
 Félix de Urgel, 466
 Fernández, Martín, 199
 Fernando de Aragão, 26, 29, 31
 Fernando I, 90
 Fernando III, 92
 Fibonacci, Leonardo, 84
 Filipe Augusto, 89, 384
 Filipe I, rei da França, 180, 449
 Filipe II de Espanha, 161, 304
 Filipe IV, o Belo, 250
 Filipe VI de Valois, 250
 Flandres, 41, 93, 121, 126, 143, 144, 149, 150, 157, 257, 258, 333, 349, 354
 Florença, 96, 144, 145, 146, 149, 150, 211, 260, 261, 266, 310, 348, 370, 457, 519
 Fontevraud, 189
 Fournier, Jacques (bispo de Pamiers), 226
 Fra Angélico, 398
 Fra Dolcino, 334
 França, 51, 77, 89, 91, 93, 101, 106, 120, 122, 124, 127, 131, 140, 144, 147, 148, 157, 158, 159, 161, 162, 166, 170, 173, 180, 181, 183, 203, 210, 223, 224, 226, 237, 248, 250, 252, 255, 256, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 311, 319, 326, 327, 330, 354, 356, 396, 449, 454, 487, 490
 França, 54, 77
 Francisco de Assis, são, 210, 224, 436, 447
 Francisco de la Sarraz, 40
 Francisco II de Aquino (conde), 438
 Francônia, 86
 Frankfurt, 466
 Frederico I Barba-Ruiva, 86
 Frederico II, 83, 86, 93, 161, 162, 332
 Fréjus, 144
 Froissart, João, 250, 327
 Fromista, 354
 Fugger, 260, 266
 Fulda, 62, 74, 75
 Fursy, 391

 Gabriel (arcanjo), 176, 382
 Gales, País de, 51
 Gália, 51, 52, 53, 55, 61, 62, 63, 64, 66, 70, 99, 101, 352
 Galícia, 257, 258, 355
 Gand, 146, 150, 234, 310
 Ganges, 370
 Garde-Freynet, La, 82
 Gargano, monte, 354
 Gasconha, 161
 Gautier de Coincy, 471
 Gelásio I, papa, 196
 Gênova, 90, 95, 144, 146, 260, 261, 295
 Geraldo de Cambrai, 166
 Geraldo de Cremona, 84
 Geraldo Segarelli, 334
 Gerberto de Aurillac (Silvestre II), 263
 Germânia, 62, 70, 86, 157
 Gero de Colônia, 487
 Gers, 343
 Gerson, João, 272, 273, 493, 494
 Gervásio, são, 63
 Gilles de Roma, 519
 Giordano de Pisa, 220, 400
 Giotto, 206, 209, 313, 498, 499, 518
 Giovanni Canavesio, 437
 Gislebertus, 498
 Godofredo de Bouillon, 93
 Gog e Magog, 331, 367, 369
 Graciano, 171, 193, 194, 240, 323
 Granada, 26, 27, 34, 83, 84, 92, 269, 283
 Grécia, 79, 80, 387, 413, 544
 Gregório de Nissa, 418
 Gregório de Tours, 64, 326
 Gregório I, o Grande (papa), 56, 62, 65, 66,

76, 176, 377, 388, 391, 401, 422, 441, 484, 485, 508
 Gregório II, papa, 95
 Gregório IX, papa, 194, 214, 225, 240
 Gregório VII, papa, 92, 190, 191, 193, 196, 360
 Gregório XI, papa, 251
 Gregório XIII, papa, 304
 Gregório, são, 396, 406
 Groenlândia, 52
 Grosseteste, Roberto, 216
 Guadalquivir, 92
Guia do peregrino de Santiago, 354
 Guiart des Moulins, 183
 Guiberto de Nogent, 148, 332, 413, 436, 510
 Guichardo (bispo de Troyes), 240
 Guido de Arezzo, 186
 Guigo I, 189
 Guilherme Carle, 257
 Guilherme da Normandia, 52
 Guilherme de Auvergne, 230
 Guilherme de Conches, 321, 370
 Guilherme de Digulleville, 357
 Guilherme de Lorris, 324
 Guilherme de Occam, 271
 Guilherme Durand, 196, 451, 494, 503, 508
 Guilherme IX (duque de Aquitânia), 120
 Guilherme Peyraut, 377, 379, 380
 Guilherme, o Conquistador, 52, 124, 160, 187, 455
 Guilherme, o Marechal, 346
 Guineforte, são, 229
 Guinevere, esposa do rei Artur, 120
 Guitmond de Aversa, 360
 Gutenberg, Johannes Gensfleisch, dito, 262
 Guyenne, 161
 Guyot de Provins, 320

 Hades, 387
 Hansa, 144
 Haroldo Dente Azul, rei, 63
 Haroldo, rei, 52, 116
 Harun al-Rashid, 82
 Hastings, 52, 116
 Hauteville, 52
 Heloísa, 442
 Henricus Insistor, 242
 Henrique de Blois, 503
 Henrique de Lausanne, 223
 Henrique II Plantageneta, 89, 157, 159, 160, 162
 Henrique III, 491
 Henrique IV, 180, 191
 Henrique V, 191, 250
 Henrique VI, 86, 250
 Henrique, o Navegador, 263
 Herman de Valenciennes, 183
 Hildegarda de Bingen, 415, 416
 Hipona, 388
 Hohenstaufen, 86
 Homero, 77
 Honorato, santo, 66
 Honório III, 208
 Honorius Augustodunensis, 357, 393, 397, 485, 506
 Houdan, donjon de, 114
 Hugo de Grenoble, santo, 189
 Hugo de Saint-Victor, 350, 360, 421, 485, 511
 Hugo de Semur, 187
 Humberto da Silva Candida, 193
 Humberto de Romans, 220
 Hungria, 62, 70, 89, 92, 264, 265, 355
 Hus, Jan, 272, 335

 Icônio, 80
 Ilha de França, 203, 257
 Ilhas Britânicas *ver* Inglaterra, 57
 Índia, 367, 370
 Indonésia, 94
 Ingeburge, 384
 Inglaterra, 36, 39, 51, 52, 54, 57, 62, 65, 73, 89, 100, 101, 116, 122, 124, 140, 143, 144, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 166, 173, 187, 237, 248, 250, 254, 255, 257, 258, 264, 265, 266, 267, 269, 272, 455, 472
 Inocêncio III, papa, 92, 174, 194, 195, 196, 208, 225, 473, 500
 Inocêncio VI, papa, 406
 Iraque, 82
 Irlanda, 36, 51, 62, 66, 89
 Isaac, 402, 512, 513
 Isabel, a Católica, 26

- Isidoro de Sevilha, 29, 56, 74, 316, 339, 370
 Islândia, 63
 Ismael, 90
 Isolda, 120
 Itália, 34, 51, 52, 61, 66, 70, 72, 79, 80, 82, 86, 89, 94, 95, 99, 105, 129, 135, 140, 144, 148, 149, 150, 161, 173, 207, 224, 248, 254, 263, 282, 313, 332, 335, 340, 349, 354, 397, 436, 455, 490
 Jacó, 402
 Jacobus Sprenger, 242
 Jacopo de Varazze, 220
 Jacques Coeur, 260, 266
 Jacques de Vitry, 219, 230, 435
 Janus, 309, 378
 Japão, 28, 535
 Jerônimo, são, 63, 74, 331, 412, 458
 Jerusalém, 29, 79, 81, 92, 93, 151, 158, 167, 201, 270, 330, 331, 335, 352, 353, 356, 357, 365, 369, 370, 390, 402, 405, 406, 442, 507, 508, 540
 Jessé, 461, 495
 Jesus Cristo, 19, 29, 39, 41, 61, 66, 70, 76, 87, 98, 106, 119, 121, 164, 175, 178, 193-6, 205, 207-10, 225, 227, 237-9, 249, 250, 272, 285, 302-4, 306-8, 310, 314-9, 329, 330-1, 333-6, 352, 359-64, 366, 369-70, 372, 382, 385-7, 390, 400, 404, 406-7, 418, 421-30, 432, 436, 438, 441-2, 446, 451, 461, 464-6, 469-77, 483, 485-7, 490, 492, 494, 497-501, 507, 510, 512-4, 521, 525-7, 541
 Joana d'Arc, 250
 João Batista, são, 352
 João Cassiano, são, 65, 377
 João Damasceno, 483, 485
 João de Friburgo, 218
 João de Garlande, 305
 João de Salisbury, 158, 422
 João do Plan Carpin, 367
 João II, o Bom, 250, 265
 João Nider, 240
 João Sem Medo, 368
 João Sem Terra, 161
 João, são, 186, 306, 307, 308, 309, 330
 Joaquim de Fiore, 334, 439
 Joaquim, são, 471
 Johannes Tinctoris, 241
 Jonas de Orleans, 484
 Judas, 391, 436, 437
 Júlio César, 304
 Justiniano, imperador, 51, 70, 79, 176, 248
 Kairouan, 82
 Kent, 51, 62
 Khan, 28, 367, 540, 541
 Kiev, 80
 Kubilai, 367
 Lagny, 144
 Lamberto de Saint-Omer, 377
 Lamego, 90
 Lancaster, 250
 Lancelote do Lago, 120
 Lanfranc du Bec, 360
 Languedoc, 157, 161, 224, 226
 Laon, 148
 Las Casas, Bartolomeu de, 32, 168, 290, 372, 505, 530, 531, 540, 541
 Latrão IV, Concílio de, 163, 217, 218, 219, 225, 238, 361, 380, 399, 450
 Lázaro, 387, 389, 402
 Leão I, papa, 79
 Leão III, papa, 71, 95
 Leão IX, papa, 190, 192, 196, 360
 Leão VI, papa, 79
 Leif Eriksson, 52
 Lérida, 91
 Lerins, 66
 Leviatã, 397, 404
 Liège, 150, 362
 Limbourg, Pol de, 256
 Limoges, 354
 Lisboa, 91
 Liutgarda, santa, 497, 511
 Liutprando de Cremona, 95
 Loarre, 114, 115
 Loire, 123, 124, 353, 360
 Lombardia, 272
 Lombers, 225
 Londres, 41, 146, 257, 258, 348
 López de Gómara, 27
 Lorenzetti, Ambrogio, 151, 152, 153, 519

Loup de Ferrières, 75
 Lucas de Tuy, 494, 520
 Lúcio III, papa, 225
 Luís da Baviera, 271
 Luís I, o Piedoso, 74, 77, 123, 484
 Luís IX, 89, 159, 161, 162
 Luís VII, 93, 160
 Luís XI, 267, 270, 272
 Lulle, Raimundo, 85
 Lutero, 332, 396
 Luxemburgo, 370, 497
 Luxeuil, 66
 Lyon, 74, 96, 212, 223, 224, 229, 261, 403
 Lyon II, Concílio de, 96, 212

 Mâconnais, 126, 136
 Madeira, ilha da, 29, 263
 Magreb, 82
 Mahdia, 90
 Maïeul, 187
 Maine, 267
 Malta, 90
 Mandeville, João de, 370
 Mani, 381
 Manrique de Lara, 199
 Mans, 223
 Mansurah, 93
 Mantzikert, 92
 Maomé, 81, 82, 89, 541
 Map, Walter, 319, 320
 Marcel, Estevão, 260
 Marcílio de Pádua, 271, 322
 Marco Polo, 28, 368, 541
 Marcos, são, 36, 38
 Maria, Virgem, 39, 356, 385, 422, 423, 425, 447, 469, 470, 471, 472, 473, 492, 493
 Marselha, 65, 248, 377, 484
 Martinho de Tours, são, 67, 74, 352
 Martinho V, papa, 251
 Martini, Simone, 518
 Martorana de Palermo (igreja), 500
 Masaccio, 519
 Mateo, mestre, 38, 354
 Mateus Paris, 362, 363
 Mateus, são, 387, 447
 Matilda, rainha, 116
 Maxêncio, 60

 Meca, 81
 Medici, 150, 260, 261
 Mediterrâneo, 52, 71, 79, 82, 83, 94, 96, 144, 369, 530
 Melquisedeque, 158
 Mercia, 51
 Mesoamérica, 295
 Mesopotâmia, 82, 83
 Metódio, são, 80
 México, 17, 26, 30, 31, 32, 33, 45, 86, 287, 289, 291, 317, 461, 502, 514
 Michelangelo Buonarroti, 236, 518
 Miguel (arcanjo), 309
 Milão, 63, 146, 149, 203, 223, 380, 423, 481
 Milvius, ponte, 60, 484
 Mirande, 147
 Mogúncia, 262
 Moisés, 315, 482, 512, 541
 Moissac, 354, 490
 Molanus, 494, 495
 Montaillou, 226, 390, 435
 Monte Cassino, 66, 82, 84, 391
 Montecassino, 186
 Monteforte, 223
 Montezuma, 541, 542, 543
 Montpellier, 215
 Montségur, 226
 Mühlhausen, 335
 Müntzer, Tomás, 335
 Múrcia, 92
 Murdach, 389

 Nápoles, 215, 270
 Narbônia, 225
 Navarra, 90, 92, 257, 490
 Navas de Tolosa, Las, 92
 Nebrija, Antônio de, 27
 Nestório, 423
 Nicéforo, imperador, 79
 Nicéia II, Concílio de, 483
 Nicéia, Concílio de, 61, 423, 464, 465
 Nicetas (ou Niquinta), 224
 Nicolau de Clamanges, 263
 Nicolau II, 303
 Nicolau Oresme, 444
 Nilo, 370
 Noé, 316

Norberto, são, 189
 Normandia, 93, 160, 161, 192
 Northumbria, 51, 62
 Noruega, 63, 89, 104
 Notre-Dame de Paris, 203
 Notre-Dame de Senlis, 471
 Notre-Dame-du-Port (Clermont-Ferrand), 202
 Nova Espanha, 288, 290, 291, 292, 294, 308, 502
 Novo Mundo, 29, 30, 32, 145, 274, 286, 293, 295, 304, 308, 317, 359, 372, 444, 463, 504, 527, 550
 Nuñez de Haro (arcebispo), 289
 Nuñez de la Vega, 505

 Odilon, santo, 187, 395
 Odoacro, rei, 33
 Odolrico, 200
 Odon de Cluny, 332
 Olavo da Suécia, 63
 Olavo e Tryggveson, 63
 omíadas, 81, 82, 84
 Orderico Vital, 321
 Orenoco, 28
 Orígenes, 316, 388, 412, 418
 Orleans, 74, 157, 223, 484
 Orósio, 67
 Orsini, 149
 Osma, 210
 Osman I, 83
 Oto de Freising, 332
 Oto I, 85, 94
 Oto II, 95
 Oto III, 85, 87
 Oto IV, 161
 Ourique, 91
 Oxford, 214, 216, 234, 271, 272, 371

 Pádua, 215, 313
 Palermo, 83, 86, 91, 253, 500, 501
 Palestina, 79, 81, 89, 352
 Pamplona, 490
 Paquistão, 81
 Paris, 50, 68, 146, 148, 154, 157, 161, 209, 213, 214, 216, 218, 226, 232, 236, 260, 261, 271, 273, 310, 334, 348, 361, 368, 378, 393, 414, 416, 417, 422, 492, 493, 494
 Parma, 334
 Pascal II, papa, 193
 Patrício, são, 62
 Paulo III, papa, 530
 Paulo, são, 56, 185, 387, 391, 410, 415, 418, 421, 436, 438, 440, 473
 Pedro Comestor, 183
 Pedro Damião, 190, 195, 450
 Pedro de Ailly, 28, 370
 Pedro de Bruis, 223, 224, 364, 509
 Pedro de Castelnau, 226
 Pedro de Luxemburgo, 497
 Pedro Lombardo, 216, 393, 416
 Pedro Valdès, 223
 Pedro, o Cantor, 218, 511
 Pedro, o Venerável, 187, 223, 224, 237, 238
 Pedro, são, 69, 185, 194, 195, 211, 319, 353, 390, 436, 438, 499
 Pelágio, 376
 Península Ibérica, 26, 27, 51, 70, 84, 90, 92, 130, 162, 237, 248, 252, 264, 295, 296, 330, 354, 366, 455, 466
 Pepino, o Breve, 72, 94
Percival, 121
 Percy, 254
 Pérsia, 81
 Peru, 291
 Perúgia, 332, 491
 Peruzzi, 261
 Petrarca, 263, 544
 Petrus Mamor, 242
 Picardia, 102, 257, 267
 Piemonte, 223
 Pietro di Domenico da Montepulciano, 249
 Pireneus, 51, 70, 106, 147, 226, 354
 Pisa, 84, 90, 144, 251, 253, 398
 Plantageneta, 89, 157, 159, 160, 162
 Platão, 316, 317, 377
 Plínio, 367
 Poitiers, 51, 69, 250, 257, 354
 Poitou, 160, 161
 Polônia, 62, 70, 89, 355
 Porfírio, 271
 Portugal, 91, 92, 257, 263
 Praga, 203, 272

Prato, 260, 356
 Protásio, são, 63
 Provença, 223, 267
 Provins, 144
 Prudêncio (poeta), 376
 Pseudo-Dioniso, o Aeropagita, 485
 Ptolomeu, 370, 371
 Puy, 354, 471

 Quarton, Enguerrand, 405, 406, 475

 Rábano Mauro, 74, 360, 367, 421
 Rabelais, François, 312
 Radberto (são Pascásio), 359
 Raimundo de Peñafort, são, 218, 238
 Raimundo de Toulouse, 93
 Ratisbona, 149, 321, 358
 Ratramno de Corbie, 360
 Raul Glaber, 99, 100, 101, 321, 383
 Ravena, 70, 72, 77, 79, 94, 186, 486, 499
 Recaredo, rei, 61
 Reims, 61, 203, 205, 250, 334
 Remígio (bispo de Reims), 61, 356
 Renânia, 51, 70, 224, 237, 467
 Reno, 353
 Ricardo Coração de Leão, 93, 161, 334
 Ricardo de Saint-Victor, 389, 511
 Roberto da Normandia, 93
 Roberto De Arbrissel, 189
 Roberto de Flandres, 93
 Roberto de Molesmes, 189
 Roberto Guiscardo, 52, 90, 455
 Roberto Pullus, 360
 Rocamadour, 356
 Ródano, 77
 Rogério II, 86, 89, 162, 500
 Roma, 21, 33, 34, 37, 49, 52, 53, 54, 55, 61, 62, 64, 65, 67, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 85, 94, 101, 149, 176, 177, 187, 194, 195, 251, 302, 306, 307, 316, 319, 353, 355, 356, 357, 359, 405, 406, 449, 470, 471, 472, 486, 495, 498, 503
 Romualdo, são, 189
 Rotário, editos de, 53
 Rum, 80, 83
 Rússia, 95, 144
 Rutebeuf, 437

 Sagradas, 91
 Sahagún, Bernardino de, 286, 317, 354, 541
 Saint-Albans, 363
 Saint-Clair-sur-Epte, Tratado de, 51
 Saint-Denis (abadia), 203, 205, 326
 Sainte-Chapelle, 220
 Saint-Genis des Fontaines (abadia), 488
 Saint-Gilles du Gard (abadia), 223
 Saladino, 82, 93, 352
 Salamanca, 30, 199, 215
 Salerno, 84, 144, 191
 Sálícos, 86
 Salimbene, 159
 Salomé, 512
 Saltilho, 289
 Salústio, 77
 San Cristóbal de Las Casas, 289
 San Damiano (igreja), 207, 436
 San Pellegrino (capela), 310
 San Pere de Roda (monastério), 197
 Sanchez VII, 490
 Sant'Ângelo, castelo de, 176
 Santa Fé de Conques (abadia), 200, 390, 489
 Santa Maria del Carmine (igreja), 519
 Santa Maria del Piano (abadia), 438
 Santa Maria in Trastevere (igreja), 471, 472
 Santa Maria Maggiore (igreja), 470, 486, 498
 Santa Maria Novella (basílica), 211
 Santa Sofia (basílica), 80
 Santiago de Compostela, 38, 354
Santiago matamoros, 355
 Santo Apolinário Novo, 486
 Santo Domingo de Oaxaca, 461
 Santo Estevão de Bourges (catedral), 198
 Santo Sepulcro, 81, 352, 406
 São Félix de Caraman, 224
 São João de Acre, 93
 São Lázaro de Autun (igreja), 172
 São Martinho (abadia), 352
 São Martinho de Vicq (igreja), 495
 São Pedro de la Nave (igreja), 488
 São Pedro do Vaticano, 498
São Pedro e o trovador, 400
 São Vital de Ravena (basílica), 499
 Saône, 77
 Sardenha, 90, 97, 144
 sassânidas, 81

Satã, 67, 240, 241, 242, 244, 375, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 390, 398, 407, 408, 416, 525
 Saxnot, 67
 Sclafani (palácio), 253
 Scrovegni, Enrico, 313
 seljúcidas, 92
 Senhora Abundia, 230
 Sens, 203, 311
 Sepúlveda, Juan Ginés de, 530, 531
 Serenus, 484
 Sevilha, 92, 348, 367
 Sheol, 387
 Sheppard, 254
 Sibéria, 368
 Sicília, 52, 79, 82, 83, 84, 86, 89, 90, 144, 161, 162, 353, 455, 501
 Sidon, 93
 Siena, 151, 152, 491, 498
 Silvestre, papa, 84, 86, 94
 Simão de Montfort, 226
 Simão de Tournai, 362, 422
 Simão, o Mago, 192
 Síria, 54, 79, 81
 Sistina, Capela, 236
 Sisto IV, papa, 472
 Sogomomba-kan, 541
 Soldin, 147
 Soliman, o Magnífico, 83
 Solino, 367
 Solorzano Pereira, Juan de, 283
Sonho do pomar, O, 267
 Staffelsee, 60
 Stefaneschi, Jacopo, 518
 Stromboli, 391
 Suábia, 86
 Suécia, 89
 Suetônio, 77, 324
 Suffolk, 54
 Suger, 203, 205, 485, 496, 507
 Sumatra, 367
 Sutri, tratado de, 191
 Sutton-Hoo, 54

 Tabor, monte, 335
 Tanchelm de Flandres, 333
 Tântalo, 397
 Tenochtitlán, 541, 543
 Teodolfo (bispo de Orleans), 74
 Teodorico, 33, 51
 Teodósio, imperador, 61
 Teófono, 95
 Teófilo, são, 382, 384, 385
 Tepeyac, 286
 Terêncio, 77
 Terra Nova, 52
 Tertuliano, 315, 412, 434, 447, 482, 526
 Tessalônica, 96
 Thingvellir, 63
 Thunor, 67, 68
 Tiago I de Aragão, 92
 Tiago, são, 354, 383
 Tibério, imperador, 314
 Tiro, 93
 Tnugdál, 391
 Toledo, 65, 84, 91, 92, 466
 Tomás de Aquino, santo, 216, 271, 315, 350, 362, 386, 389, 393, 394, 410, 411, 416, 436, 438, 441, 451, 464, 486, 515, 517, 519
 Tomás de Celano, 208
 Tomás de Chobham, 218, 312
 Tonantzín, 286
 Tordesilhas, Tratado de, 359
 Tortosa, 91
 Toscana, 265
 Toulouse, 93, 106, 157, 161, 212, 215, 224, 225, 254, 265
 Tours, 51, 64, 354, 360, 361, 486, 487
 Trento, Concílio de, 451, 494
 Trêves, 50, 146
 Trípoli, 90, 93
 Tristão, 120
 Troyes, 144, 240, 250
 Túnis, 93
 Turíngia, 335
 Tyler, Wat, 257

 Ubertino de Casale, 334
 Úmbria, 254
 Urbano II, papa, 92, 119, 196, 332, 449
 Urbano IV, papa, 362
 Utrecht, 62

Valência, 92	Virgílio, 442
Valladolid, 530	Visconti, 149
Van Eyck, Jan, 41	Viseu, 90
Vaud, 40	Viste, Le, 261
Venceslau da Boêmia, 183	Vitrúvio, 106
Veneza, 79, 95, 96, 144, 145, 146, 149, 263, 353, 367	Volto Santo de Lucca, 502
Ventoux, monte, 544	Vosges, 66
Vênus, 483	Vouillé (batalha), 51
Verdun, 77	Vuolvinus, 481
Vermandois, 157	
Verna, 208	Waiblingen, 86
Verona, 149	Wearmouth-Jarrow, 486
Verônica, santa, 500	Wessex, 51
Vespúcio, 28	Westminster, 363, 491
Vézelay, 354, 540	Worms, Concordata de, 191
Vicente de Beauvais, 326, 491	Wyclif, John, 272, 439
Vicente Ferrier, são, 272, 332	
Viena, 37, 94, 513	Xanten, 189
Vilibrordo, são, 62, 303	
Villani, Giovanni, 262	York, 39, 74, 311, 382
Villeneuve-lès-Avignon, 405, 406	
Vincennes, 162	Zaragoza, 91